EDUARD ZELLER

FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original alemán
GRUNDIS DER GESCHICHTE DER GRIECHIS(
PHILOSOPHIE

Traducción por
ALFREDO LLANOS

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

DEL PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Ha sido mi propósito, en primer término, brindar a los estudiantes una ayuda para sus conferencias académicas que les facilitase su preparación y les ahorrase el tiempo perdido en recoger datos, sin interrumpir sus tareas escolares ni imponerles ninguna limitación. Me he empeñado, pues, en dar a mis lectores una idea de los contenidos de los diferentes sistemas filosóficos y del curso de su desarrollo histórico, que contuviera todos los rasgos esenciales, y también poner en sus manos las más importantes referencias literarias y las fuentes. Pero puesto que en el último aspecto no he ido más allá de lo que es absolutamente necesario, así en el relato histórico he indicado como norma, sólo de manera breve, las partes con las que consideraciones de naturaleza general o explicaciones especiales e investigaciones se hallan relacionadas, o en las que parecía apropiado ampliar mis primeros trabajos... Mi bosquejo está destinado, en primer lugar, a los principiantes, quienes, por lo común, constituyen la mayoría de los oyentes. Pues éstos resultan más bien confundidos que beneficiados si el material histórico les es dado con excesiva abundancia o si son abrumados con títulos de libros de los cuales ellos verán apenas una pequeñísima proporción. Quien, sin embargo, desee estudiar la historia de la filosofía no debe contentarse con compendios sino que debe consultar las fuentes y las obras más amplias sobre aquélla.

E. ZELLER

INTRODUCCIÓN

1. El sentido de la filosofía griega

Es interesante investigar por qué nos ocupamos hoy del estudio de la filosofía griega, 1400 años después que el emperador Justiniano disolvió la Academia platónica (529 d. de Cristo), la última escuela filosófica helénica. ¿Catorce siglos no han sido suficientes para desalojar a esta *filosofía pagana* y tornarla superflua para nosotros? ¿Acaso la filosofía de la época moderna no ha superado los resultados del pensamiento griego, así como lo han hecho nuestra ciencia natural y la tecnología con las realizaciones del mundo grecorromano en tales sectores, al punto que ya no tenemos nada que aprender de los antiguos? Parece que cada pueblo y cada edad poseyera su propia y particular filosofía. ¿Cómo puede, entonces, la de una comunidad desaparecida hace tanto tiempo, cual la griega, pretender tener para nosotros ahora algo más que un interés de anticuario? Quienes se dedican al estudio de la filosofía helénica están legítimamente autorizados para plantear estas cuestiones y tratar de obtener las respuestas pertinentes.

En primer término, el hombre moderno es atraído hacia estas investigaciones por un motivo histórico. La filosofía griega se considera un ingrediente importante de la vida intelectual europea cuyo desarrollo no se entiende fuera de aquélla. Mas desde este punto de vista puramente histórico la evolución de la filosofía se presenta, en efecto, como parte de la historia de la civilización, y en particular del pueblo griego. Esto es verdad, sin duda, en tanto los sistemas filosóficos individuales y sus creadores personales hunden sus raíces en la idiosincrasia mental característica del tiempo y resultan, en consecuencia, históricamente condicionados, aun cuando se remontan por sobre su generación y con sus ideas seña-

lan los rumbos de lo futuro. Sin embargo, la historia de la filosofía tiene también su propio sistema de leyes, en cuanto los diversos intentos para resolver los problemas filosóficos del conocimiento del mundo no siguen simplemente un orden externo más o menos accidental. Un problema surge más bien de otro por íntima necesidad y un sistema genera otro después de él a manera de progreso o acabamiento, contradicción o contraste. Así la historia de la filosofía de un pueblo refleja el desarrollo de su pensamiento mientras que la historia del conocimiento, por su parte, deviene, en alguna medida, conocimiento de la historia.

Pero, en general ¿podemos hablar absolutamente de una historia de la filosofía? No todo pueblo ni siquiera cada comunidad civilizada ha tenido filosofía. Muchos pueblos poseen santos, profetas y reformadores religiosos, mas sólo muy pocos han producido filósofos. Entre los pueblos de la antigüedad, aparte de Grecia, únicamente China e India se hallan en tal situación. Los estudiosos familiarizados con la literatura filosófica china nos informan que esa lengua está mal dotada para la filosofía. Su sistema más profundo, el taoísmo de Lao-tse, resulta más misticismo que filosofía, en tanto que Kon-tse, quien según propia confesión era "repetidor pero no creador", adherido firmemente a la religión, fue un moralista y no un filósofo, pues careció de comprensión para las cuestiones metafísicas. Los indios han producido, en verdad, varios sistemas filosóficos; no obstante, ellos jamás abandonaron su contacto con la religión y así nunca se independizaron de ella. Su carácter extramundano parece extraño a nuestro espíritu. Sin embargo, no hay relación entre los sistemas filosóficos de los chinos y de los indios ni de ambos con los de los griegos puesto que cada uno de estos pueblos desarrolló su propia filosofía según su peculiar índole. El conjunto del pensamiento europeo desciende, empero, de la filosofía griega. Las ideas que los romanos expresaron en su literatura filosófica no son originales, ya que fueron tomadas de los helenos, vertidas en lenguaje latino y transmitidas a la posteridad medieval y moderna.

La filosofía griega, junto con otros productos del espíritu helénico, fue una creación original, y ha sido de importancia decisiva en el desarrollo total de la cultura de Occidente. Jamás pueblo alguno juzgó su propia idiosincrasia y las instituciones, la ética y las costumbres que produjo con mayor imparcialidad que los

griegos. Tampoco nunca una comunidad observó el mundo a su alrededor y buceó dentro de las profundidades del universo con más atenta penetración que ellos. Fue este equilibrio, combinado con un vigoroso sentido de la realidad y un idéntico poder de abstracción el que los habilitó desde muy temprano para reconocer sus ideas religiosas según lo que ellas realmente eran —creaciones de la imaginación artística— y colocar en lugar de un mundo mitológico otro de ideas construido por la energía del pensar humano independiente, el Logos, el que podía pretender explicar la realidad de modo natural. Hubiera sido no pequeña hazaña simplemente advertir estos problemas y plantearlos, puesto que la impaciencia de las ideas ingenuas y tradicionales, el sentido del asombro, encierra el comienzo de todo filosofar; pero los griegos además, hicieron inmensas contribuciones para la solución de estos problemas. Formularon todas las cuestiones fundamentales de la filosofía, teoréticas y prácticas a la vez, y las contestaron con la transparente claridad que es característica de la mente helénica. Ellos forjaron para el pensamiento filosófico, en amplia medida para las ciencias naturales —pues la filosofía y la física son originariamente inseparables— los conceptos básicos dentro de los cuales la filosofía y la ciencia europeas posteriores discurrieron y con los cuales aún trabajan. Fundaron las principales disciplinas filosóficas y desarrollaron todas las formas típicas que la filosofía adopta. Aun la filosofía eclesiástica de la Edad Media, el escolaticismo, no pudo prescindir de los griegos, y cuando el pensamiento amenazó congelarse en la figura de un aristotelismo incomprensible, fue otra vez el espíritu helénico, liberado de sus ataduras, el que en el Renacimiento despertó el filosofar y la investigación a una nueva vida y preparó el camino para la filosofía de la época moderna. Si como consecuencia del progreso de la división de las ciencias los problemas filosóficos se han complicado, el hombre, sin embargo, mantiene claramente en vista las líneas principales del pensamiento filosófico, según fueron diseñadas de una vez para siempre por los griegos, quienes enseñaron a remontarse de lo múltiple a los fundamentos simples y llegar a la comprensión a la luz de éstos. Fueron ellos los primeros en hallar el camino de estos difíciles procesos del pensamiento.

Pero los sistemas construidos por los pensadores griegos no deben ser considerados simplemente como una preparación para la filo-

sofía moderna. Aquéllos tienen valor en sí mismos, como una conquista en el desarrollo de la vida intelectual del hombre. Fueron los griegos quienes obtuvieron para el ser humano libertad e independencia en el pensamiento filosófico, los que proclamaron la autonomía de la razón y dieron a ésta una doble tarea. El saber en el sentido griego incluía no sólo la explicación teorética del mundo sino también una definida actitud práctica ante la vida. Así, aparte de la independencia del pensamiento científico, era la libertad de vivir según su complacencia, la "autarquía", lo que distinguió al *sabio* griego. Los principales pensadores helénicos vivieron siempre como filósofos. Esto es lo que Nietzsche llamó "la atrevida franqueza de una vida filosófica" y lo que echó de menos en la existencia de los modernos pensadores. La ausencia de dogmatismo religioso favoreció la creación y difusión de los intentos filosóficos para explicar el mundo. Al mismo tiempo, en ausencia de una ética fundada en la autoridad religiosa, la filosofía práctica llenó un vacío en la vida espiritual y moral del pueblo, necesidad que otras sociedades reemplazaban con la creencia en una religión basada en hechos revelados, la que regulaba también su vida práctica. Este rasgo prestaba a la filosofía griega su universalidad y le concedió un lugar en la vida de los helenos mucho más importante y significativo que el que la filosofía moderna jamás ha poseído, la que a pesar de las protestas teóricas de independencia, está en verdad, limitada por el poder de la Iglesia y de una ética religiosamente condicionada. La filosofía se ha convertido, pues, en tarea de especialistas, confinada a un círculo más o menos reducido. La filosofía griega, por otra parte, como el arte y la poesía antes que aquélla, creció en la mente del pueblo y constituyó un ingrediente orgánico de la cultura helénica. Alcanzó ese carácter supratemporal que conquistaron las demás creaciones del mundo griego e igual que ellas, en sus mejores expresiones, se distingue por la perfecta forma artística en su presentación. Como los poemas de Homero, las obras maestras de la tragedia ática y el arte de la época de Pericles, esta invención del espíritu helénico exhibe ante nosotros su inagotable fecundidad.

2. Las fuentes de la filosofía griega

Sólo de muy pocos filósofos griegos se conservan sus trabajos completos, y entre ellos de uno de los realmente grandes, Platón, pues buena parte de la producción de Aristóteles se ha perdido, en particular sus primeros escritos. En verdad, Platón, de ninguna manera consideraba su actividad literaria como el aspecto más importante de su vida; por el contrario, la llamaba simplemente un "pasatiempo agradable". Creía de mayor valor la comunicación oral con sus discípulos. Gran número de pensadores no escribió nada en absoluto: Por ejemplo, Tales, Pitágoras, Sócrates, el escéptico Pirrón; los jefes de la Academia media y nueva, Arcesilao y Carneades; el estoico Epicteto; el fundador del neoplatonismo, Ammonio Saccas, y muchos otros. Lo que conocemos de la vida de estos filósofos se lo debemos a los escritos de sus discípulos. Es instructivo darse cuenta de este hecho, pues nosotros, hombres modernos, nos sentimos demasiado inclinados a considerar a la filosofía griega como un fenómeno predominantemente literario, en tanto que para los helenos lo esencial resultaba la palabra hablada y el contacto personal entre el maestro y el alumno. Sin embargo, en el curso del tiempo la producción del tipo señalado alcanzó considerables proporciones. La mayor parte de ella, por supuesto, y en particular el conjunto de la filosofía presocrática y helenística, con escasas excepciones, se ha perdido, de modo que para largas citas debemos recurrir a las colecciones de fragmentos diseminados en autores de distinta procedencia. Por fortuna, durante la antigüedad posterior había ya comenzado la tarea que con cierta generalidad puede llamarse historia de la filosofía. Los siguientes tipos de escritos son valiosos en este sentido: los doxográficos, los biográficos y los de las escuelas de filosofía. A éstos hay que agregar las investigaciones cronológicas, los trabajos críticos y polémicos, así como también los comentarios y las colecciones.

De la mayor importancia son las sentencias de los filósofos. Los registros de éstas, de segunda o tercera mano, se denominan literatura doxográfica. Aristóteles fijó una norma al respecto en sus obras, particularmente en la *Metafísica,* donde precede la exposición de sus propias teorías de un esbozo sumario de sus antecesores. Este ejemplo fue seguido por su discípulo Teofrasto en *Historia de la física* (18B), primera obra en griego que trata de

la historia de la filosofía. Fue confeccionada según los diversos temas: Los principios, Dios, el cosmos, meteorología, psicología y fisiología. Aparte de numerosos pasajes aislados se conserva en ella un fragmento considerable sobre las percepciones sensibles. Este libro constituyó durante toda la antigüedad la fuente principal sobre la filosofía presocrática. La llamada *Vetusta Placita,* que fue compilada en la primera mitad del siglo I (de nuestra era) por un autor del círculo del estoico Posidonio, es un extracto de este trabajo de Teofrasto. Estas obras, a su vez, originaron las *Colecciones de opiniones* (de los filósofos) reunidas por Aecio (alrededor del año 100 de nuestra era), de las cuales se derivan los *Placita philosophorum* (cerca del 150 de nuestra era), indebidamente atribuidos a Plutarco, y los resúmenes de Estobeo en el primer libro de sus Extractos (siglo v de nuestra era). Aecio había reunido la doxografía desde Platón hasta la mitad del siglo I antes de Cristo.

La segunda clase de escritos que tienen importancia como fuentes son las biografías de los filósofos. Éstas comenzaron también con la escuela peripatética; el género fue creado por Aristójeno de Tarento, discípulo de Aristóteles que se inclinaba hacia el pitagorismo. En tanto que las anécdotas, las leyendas y las frecuentes animosidades personales demandaban buen espacio en estos relatos, los estudiosos alejandrinos, en particular Calímaco de Cirene, en su gigantesco catálogo, dentro del cual los filósofos ocupaban preferente lugar, se empeñaban en recopilar evidencia documental de la vida y obras de los pensadores griegos. Las nóminas de los escritos, preservadas por Diógenes Laercio especialmente, se remontan a las fuentes originarias. Una combinación de estos dos elementos, lo auténtico y lo anecdótico, fue intentado por Hermipo de Esmirna, alumno de Calímaco (alrededor del 200 antes de Cristo), autor de la más importante de las colecciones alejandrinas de biografías. Antígono de Caristo se mantuvo separado de esta corriente y de los círculos peripatéticos. En sus biografías se esforzó por interpretar el carácter personal del filósofo junto con el relato externo de su vida (segunda mitad de la tercera centuria antes de Cristo). Naturalmente, sólo trabajos muy posteriores de este tipo han sido conservados. Entre ellos pueden mencionarse los de Luciano Demonax; la vida del neopitagórico Apolonio de

Tiana, por el segundo Filóstrato, y la biografía legendaria de Pitágoras de los neoplatónicos Porfirio y Jámlico.

Un tercer grupo de escritos trata de las escuelas filosóficas, en parte según sus puntos de vista sobre los problemas fundamentales de la filosofía, tal como acontece con los autores de *Las escuelas de filosofía,* entre los cuales pueden ser mencionados el académico Cleitómaco (segunda centuria a. de Cristo), y el estoico Ario Dídimo (época de Augusto); en parte de acuerdo con el desarrollo externo de las escuelas y sus relaciones históricas. Entre estos últimos se hallan los autores de las *Sucesiones filosóficas.* El creador de este género fue Soción de Alejandría, quien escribió entre el 200 y el 170 antes de Cristo. Según él hubo dos líneas paralelas de desarrollo: jónica una, la que lleva de Tales a la Academia media y a Crisipo, y otra itálica, desde Pitágoras a los eleatas y los atomistas y de aquí a los sofistas, los escépticos, y finalmente a Epicuro. Su error consistió en atribuir a la vieja filosofía presocrática, de modo totalmente carente de crítica, las relaciones que existían entre las diversas escuelas de los siglos IV y III antes de Cristo. Con el propósito de hacer más claros los vínculos de estas comunidades no pocas veces aquél inventaba arbitrarias conexiones de maestro a discípulo que se extendían desde el primer fundador de una secta filosófica a un miembro posterior. Otros autores de trabajos parecidos fueron Filodemo de Gadara (siglo I antes de Cristo), de cuya *Reseña de la filosofía* se han conservado las secciones sobre los académicos y los estoicos, y Diocles de Magnesia quien compuso un *Compendio de filosofía,* el que en su totalidad, o por lo menos un extracto, fue usado por Diógenes Laercio (siglo III después de Cristo). El trabajo de éste, *Vidas y opiniones de ilustres filósofos,* en diez libros, que ha llegado completo hasta nosotros, es el último representante del género. Se trata de una compilación elaborada sobre la base de escritos de la misma índole, con el rechazo de algún material y el agregado de nuevos datos que el autor obtuvo de Diocles y Favorino, *Memorias e historia miscelánea.* Buena parte de esta información carece de valor; sin embargo, en muchos puntos ofrece excelentes noticias.

Para la cronología de la filosofía griega la fuente principal es la *Cronología de Apolodoro,* escrita en trímetros yámbicos destinados para ser aprendidos de memoria. El período comprendido se extien-

de hasta alrededor del 110 antes de Cristo, y en sus partes más antiguas el libro se basó en la *Cronografía* de Eratóstenes. El *acmé* o el *floruit* de la vida humana, según esta concepción, coincidía con el cuadragésimo año, el que era identificado con algún acontecimiento de importancia histórica producido durante la vida del particular filósofo. De esta manera se calculaba aproximadamente la fecha de su nacimiento.

Otro grupo de fuentes para la filosofía griega lo constituyen las colecciones tales como las *Noches áticas*, de Aulio Gelio (alrededor del 150 d. de Cristo); el *Banquete de los filósofos*, de Ateneo (siglo II), y la *Varia historia*, de Aeliano, casi contemporánea. Deben agregarse además, a estos trabajos críticos, que incluyen las obras de Cicerón y Plutarco, el médico Galeno y el escéptico Sexto Empírico, los libros de los padres cristianos y la gran antología de Estobeo.

También hay que mencionar los comentarios escritos sobre los trabajos de los filósofos, ya considerados clásicos desde el comienzo del siglo I antes de Cristo en adelante, particularmente en la escuela peripatética. El primero de ellos fue Andrónico de Rodas quien anotó los trabajos de Aristóteles y Teofrasto. Muy importante en el comentario sobre el Estagirita por Alejandro de Afrodisia (alrededor del año 200 antes de Cristo) y el del neoplatónico Simplicio sobre la *Física* y *De Caelo* del mismo filósofo. Debemos a este último comentarista la preservación de muchos fragmentos y una valiosa información.

3. Surgimiento de la filosofía griega

Jonia, en Asia Menor, fue la cuna de la filosofía griega. Allí, en las colonias, sobre la ribera opuesta del mar Egeo, donde el canto de Homero resonó por primera vez, surgió la filosofía helénica. Ambas expresiones fueron producto de la mente jónica. Este mérito es innegable por grande que sea la diferencia cronológica y la distancia que media desde el clamor del héroe homérico al esfuerzo del pensador y del investigador jónicos. Homero y la filosofía representan los dos polos entre los cuales gira el universo del pensamiento griego. Hasta el lenguaje del poeta revela la es-

tructura intelectual de la mente helénica. Pues aun en el violento mundo de los intrépidos guerreros el espíritu es superior y no la voluntad, para la cual no hay realmente ninguna palabra. Que las acciones del hombre dependen del nivel de su conocimiento, era un axioma para los poetas homéricos como lo fue para Sócrates. Lo que nosotros designamos como conocimiento ellos lo consideraban *carácter:* el rey "conoce la justicia"; la mujer "conoce la castidad"; el salvaje Cíclope "conoce el desenfreno"; el iracundo Aquiles "conoce la cólera como el león". Y aunque el vocablo se presente sólo una vez, y esto con referencia a la habilidad práctica de un carpintero de ribera, no obstante, Ulises, el artífice de su destino, mediante su infalible inteligencia, aparece como el prototipo del *sabio griego.* La apolínea claridad de la mente griega, clasificadora y ordenadora, creó a partir de la confusión de los cultos locales la jerarquía olímpica, según el modelo de la aristocracia jónica con su rey a la cabeza, punto que fue aclarado por Herodoto. Estos dioses humanos, todos demasiado humanos, son, con el gran poder que les pertenece, más productos de la imaginación artística que objetos de seria veneración. No pocas veces hallamos su carácter y acciones ridiculizados, de modo que Homero aparece como el creador de las sátiras contra los dioses que se encuentran en las comedias posteriores. Pero detrás y por encima de estos "dioses despreocupados" está presente una potencia a la que el hombre homérico consideraba casi con mayor respeto que a los Olímpicos: la Moira, el destino inexorable. Comparada con su palpitante vitalidad esta deidad es una abstracción exangüe, la creación de hombres que empezaban a intuir el hecho de que todos los acontecimientos estaban gobernados por leyes naturales. En este mundo homérico las fantásticas creencias y las supersticiones —el temor a los demonios, la hechicería, el exorcismo, de los que advertimos apenas un eco ocasional y débil— que existían entre las capas más humildes del pueblo no sólo en los tiempos más remotos sino hasta muy avanzado el período histórico, faltan por completo. Aun la muerte, con su aspecto sombrío, no es acompañada por ningún terror sino el que corresponde a su condición de destino común, ineludible y soportable, y es representada como la hermana gemela del sueño. Y aunque una buena dosis de candor ha sido reconocida con justicia como el más pronunciado elemento de los poemas homéricos, no debemos subestimar el hecho

de que ellos contienen mucha reflexión sobre el mundo y la vida. Quizá no sea razonable poner excesivo énfasis en la circunstancia de que pasajeras dudas se expresen sobre la profecía, o que haya rastros de familiaridad con la especulación cosmológica; más importante, sin embargo, es el sentimiento profundo frente a la transitoriedad de las cosas terrenas, que anima al hombre homérico, más poderoso todavía porque para él la vida a la luz del sol es sólo la verdadera vida, contra la cual la existencia lúgubre en el Hades carece de significación. La brevedad de la vida y el sufrimiento de la existencia cotidiana da lugar a variadas observaciones sobre la suerte de los "pobres mortales". Algunas veces descubrimos estados de ánimo de real pesimismo, tales como el maravilloso parlamento entre Priano y Aquiles, donde la "vida en el dolor" aparece como la existencia natural del hombre, o en las compasivas manifestaciones del más grande de los dioses, según las cuales el hombre es la criatura más digna de lástima. Una vez, en verdad, se plantea el origen del mal y el problema es tratado al pasar, el cual más tarde dio entrada a la teodicea en la filosofía. Naturalmente, todas estas ideas están esparcidas sin orden y son siempre provocadas por experiencias y situaciones bien definidas. No hay en ninguna parte huellas de una elaboración sistemática de tales ideas, y la personalidad de sus autores queda, en todos los casos, escondida detrás del anonimato de los homéridas. Mas, las notas, así tocadas, continúan sonando. Bajo la superficie de la poesía épica y sus mitos el Logos comienza a estremecerse para crecer pronto audazmente y levantar su cabeza.

Un cuadro esencialmente diferente se presenta cuando seguimos al segundo gran poeta épico de Grecia, Hesíodo, desde su hogar paterno, la eólica Cumas, hasta la pobre villa campesina de Ascra, en Beocia, que gemía bajo la dura tiranía de la nobleza rapaz. Hesíodo es la primera personalidad definida de la literatura griega y en sus escritos descubrimos los esfuerzos iniciales de sistematización que faltan por completo en Homero. Se opone conscientemente a la poesía homérica y se prepara no para decir "mentiras" sino para "revelar la verdad". En su Teogonía se empeña por introducir cierta coherencia dentro de la multitud de los dioses mediante un artificio genealógico. Aparte de ello hizo notables contribuciones a la especulación cosmológica. Entre éstas figuran ideas tales como las de Caos y Eter, y, según señala Aristó-

teles, la de Eros, como fuerza dinámica, sin abandonar, empero, la forma mítica de creación personal. La filosofía hesiódica de la vida es claramente pesimista. Esa tendencia se revela con la mayor fuerza en el mito de las cinco edades del mundo, una especie de filosofía primitiva de la historia, la que descansa sobre la idea de una deterioración permanente de la humanidad. En efecto, tan lejos ha llegado ésta que la Vergüenza y la Justicia han huido al Olimpo, puesto que ellas no podían encontrar morada alguna en la tierra. Mas aunque él abriga dudas sobre la justicia de los divinos gobernantes del mundo, Hesíodo está lejos de ser un libre pensador. Vivió en la creencia de que la bendición de Dios depende de la diligencia y el trabajo. Tornó su atención a la ética y muestra en la fábula del halcón y el ruiseñor que, según la voluntad de Zeus, los universos de los humanos y de los animales se hallan gobernados por leyes diferentes, el primero por la justicia y el segundo por la fuerza. Así Hesíodo, con su actitud seria y meditativa, y la intención de relatar a los hombres la verdad para mejorarlos moralmente, se sitúa en el límite entre dos épocas como precursor del pensamiento filosófico. Sin embargo, él permanece encerrado dentro de las ideas tradicionales. En ninguna parte hallamos intento alguno, en la teoría o en la práctica, para colocarse en oposición a la comunidad o liberarse de ella.

Durante los dos siglos que siguieron a Hesíodo se completó, empero, un proceso de gran importancia para el advenimiento de la filosofía: la emancipación del individuo. En este período, el pueblo griego extendió sus posesiones territoriales en gran medida. La llamada migración dórica había llevado a la fundación de las primeras colonias en las costas de Asia Menor y en las islas del archipiélago. Ahora un segundo período de colonización comprendía el mar Negro, el Propóntides, la costa de Tracia y nuevas ciudades en el norte de África. Pero el movimiento se extendió particularmente hacia el oeste. En el sur de Italia y Sicilia fue creada la Magna Grecia como nuevo dominio de la cultura helénica que envió sus extremas avanzadas hasta Córcega, Galia del sur y España. Este gran movimiento migratorio, que permitió a los griegos entrar en contacto con numerosos pueblos extraños y reveló a su mirada tierras hasta entonces desconocidas, diferentes hábitos y costumbres, fue provocado por profundos cambios políticos y sociales en su lugar de origen. En la medida en que

los reinos heroicos se desintegraban también el poder de la nobleza comenzaba a tambalear. El cambio gradual del sistema de trueque al monetario reemplazó a la aristocracia terrateniente y hereditaria por una próspera y ambiciosa burguesía. Los conflictos fueron enconados y amargos. Aconteció a menudo que en las luchas del *demos* con los nobles un individuo fuerte lograba elevarse a la categoría de déspota o bien los partidos en pugna confiaban el arreglo de la disputa a algún hombre que se distinguía por su habilidad y sentido de la justicia. Finalmente todos estos tumultuosos movimientos preparan la transición que condujo a las constituciones estables, de naturaleza democrática u oligárquica. Así se creó la ciudad griega en el aspecto constitucional dentro de la cual los ciudadanos vigilaban con celo su libertad y por su activa participación en la vida pública realizaban continuos esfuerzos para extenderla.

Tanto en la política como en el dominio de la poesía el individuo se irguió en estos tiempos sobre la masa exigiendo atención y reconocimiento. La personalidad de los poetas homéricos había quedado escondida detrás de sus obras. En Hesíodo encontramos los primeros intentos, todavía tímidos, de la expresión personal del sentir y del pensamiento. En esta época creóse la lírica, el más representativo de los géneros poéticos; mientras el poeta épico narraba en términos concretos las hazañas heroicas de las pasadas generaciones, el lírico, empujado por la pasión, volcaba en el canto su experiencia puramente interior. El mundo del sentimiento recibió una nueva exaltación. La actitud frente a la naturaleza no fue ya observadora y descriptiva sino emocional En la elegía la paesía se convirtió en grito de guerra, arma en las luchas políticas, o desahogo a través del cual el poeta comunicaba a sus conciudadanos sus opiniones personales sobre Dios, el mundo y la vida. La poesía yámbica no sólo justificaba a los adversarios individuales con su cáustica burla; también se volvía contra grupos determinados. La poesía mélica, la canción lírica, cantaba la pasión, la amistad, la belleza natural y la alegría de vivir. El autor de los corales líricos, que alababan a Dios y a los héroes o celebraban a los príncipes y a otros contemporáneos victoriosos en la guerra y en la paz, no dejaba de estampar su propio sello en sus poemas. Todos estos vigorosos y apasionados sentimientos se expresaban en combinaciones métricas muy complicadas, a las que

la severidad de las formas artísticas servía de saludable limitación. El conjunto de los poetas se empeñaba en impresionar a sus oyentes y obtener influencia sobre ellos. Dentro de la poesía gnómica especialmente es inequívoca la intención docente y moral. Podemos reconocer esta tendencia con mayor claridad y en una manera todavía más intelectual en la fábula, la que en este período alcanzó la categoría de género literario.

Como en política y arte —primero en el arte descriptivo y luego en el representativo— el individuo se tornó consciente de sí mismo, de su fuerza y significación, quebró los vínculos de la costumbre y opuso lo nuevo a lo tradicional. Observamos en el curso de los siglos VIII y VII un proceso similar dentro de la religión griega. Hasta aquí ésta había sido la creación del espíritu supraindividual de la comunidad; ahora aparecen sacerdotes y profetas que alcanzan influencia. La religión presenta síntomas de haber entrado en una etapa de crisis. Los viejos cultos populares ya no satisfacían las nuevas y vigorosas emociones y la necesidad de una relación personal que se hacía sentir entre el hombre aislado y su dios. Las razones de este fenómeno están íntimamente conectadas con los cambios producidos en la vida del pueblo griego, según se acaban de describir. La inseguridad de la propiedad y de la existencia, que las revoluciones políticas habían traído consigo, sólo lograban acentuar el innato y profundo sentimiento de transitoriedad del hombre helénico sobre las cosas terrenas, el que le obligaba a buscar alguna ayuda celestial que le ofreciese seguridad y permanencia entre el devenir de las cosas efímeras. Mas junto a esta incertidumbre externa podemos distinguir, al mismo tiempo, un creciente desasosiego interno que presenta violento contraste con el confiado talante de los héroes homéricos. Su espíritu se halla poseído por un acentuado temor religioso; el temor de haber cometido algún pecado de soberbia o de olvido contra los dioses, o de profanación mediante el contacto con la impureza, conducía a estados enteros así como también a los particulares a sentir la necesidad de la expiación y la purificación. Sacerdotes y adivinos eran a menudo llamados desde lugares distantes para efectuar la ceremonia, por ejemplo, Epiménides de Creta, quien purificó a Atenas por medio de un rito oriental después de la profanación de la ciudad por Cilón al final del siglo VII. Como a otras figuras similares de esos tiempos a aquél se le atribuían

estados de éxtasis durante los cuales, según se supone, recibía revelaciones divinas. Las peculiares e íntimas relaciones que este taumaturgo mantenía con Dios se revelaban en un estilo de vida santificado por el ascetismo, hecho completamente nuevo en el suelo griego. Inspirados profetas y profetisas, pitonisas y sibilas aparecieron en escena las que, ebrias de Dios, proferían sus oráculos en medio de extraños éxtasis. La conjuración de los espíritus, también, práctica totalmente ajena al mundo homérico, y que es mencionada en uno de los últimos poemas, la Nekuía de la Odisea, alcanzó amplia popularidad en esta época.

Así el terreno estaba preparado para una nueva religión independiente de los cultos tradicionales que vinieron del exterior, Tracia o Lidia, y lograron infiltrarse en el mundo griego. El novel dios Dioniso, que aún no había obtenido entrada en el Olimpo homérico, y cuya invasión del territorio helénico encontró una vigorosa oposición, consiguió, no obstante, en el curso del tiempo, un lugar entre las divinidades nativas. Su culto se combinó con los ritos indígenas celebrados en honor del dios ático del vino. En Delfos Dioniso formalizó una tregua con Apolo, donde el viejo oráculo de los signos, gracias a su influencia adquirió la forma de adivinación inspirada por estados de éxtasis. Fue recibido dentro del círculo divino de los misterios eleusinos con el nombre de Iacco.

Dioniso es el dios de la naturaleza creadora. Siempre le rendían culto con ritos nocturnos celebrados en la cumbre de las colinas y acompañamiento de música excitante. Sus adoradores eran generalmente mujeres, las ménades, que le seguían blandiendo el tirso en frenética danza hasta que en sus éxtasis creían ver al dios mismo o a sus sagrados animales, el león y la pantera, los dominaban y los despedazaban. Este culto fue establecido como credo dogmático y estaba relacionado con el nombre del bardo tracio, Orfeo. Dioniso es el señor de la vida y de la muerte. El mismo en la figura de un buey —así expresa la leyenda— fue destrozado por los titanes, quienes devoraron sus miembros. Sólo el corazón, recobrado por Atenea, fue llevado a Zeus quien lo convirtió en el nuevo Dioniso-Zagreo. Zeus fulminó a los titanes con el rayo y de sus cenizas creó los hombres. De esta manera tienen éstos una doble naturaleza: son una combinación del elemento titánico, que se aloja en el cuerpo, y del principio divino dionisíaco en el

que se origina el alma. El cuerpo es mortal y el alma eterna, es decir, ésta carece de comienzo y de fin. El alma se halla prisionera en la envoltura terrena como castigo por alguna transgresión cometida durante su existencia divina. El cuerpo no es el instrumento del alma sino más bien su cárcel, su tumba. Por muchos miles de años el alma debe sufrir nuevos renacimientos, que se alternan con períodos de expiación en el Hades, y convertirse en alguna variedad vegetal, en animales y en cuerpos humanos. Únicamente si ella sigue la senda de la salvación de acuerdo con los preceptos de Orfeo, el maestro; si lleva una vida pura, se abstiene de la carne y otros alimentos prohibidos (por ejemplo, las habas) y se aleja de las ofrendas sangrientas, puede, a la postre, ser liberada del ciclo de reencarnaciones y retornar al estado perdido de divina bienaventuranza. En torno a este dogma de la transmigración del alma fueron constituidas las comunidades órficas, las que se extendieron dentro del continente, en particular en el Atica, y también en las colonias occidentales del sur de Italia y Sicilia. Poseemos, aunque provenientes de una fecha posterior (siglos II y I antes de Cristo) plaquetas de oro halladas en Petelia, Turio, Eleutherna (en Creta) y Roma, las que eran colocadas dentro de las tumbas de los miembros de las comunidades órficas. Las inscripciones sobre esas láminas testimonian que el alma del muerto, hombre o mujer, "llega tan pura" que "ha escapado del círculo de los nacimientos". Se le recibe así: "¡Oh, alma feliz y bienaventurada! Ahora dejarás de ser hombre para convertirte en Dios". Esta doctrina de la transmigración se combinaba en el orfismo con especulaciones cosmológicas cuyos detalles no son del todo claros. Sobre este punto conocemos bastante, sin embargo: que en el comienzo de todas las cosas existían el Caos y la Noche y éstos produjeron un huevo, del que surgió el alado, Eros. También es cierto que la teología órfica no desalojó completamente al politeísmo. Consideraba los nombres de los dioses nada más que como términos diferentes para los múltiples efectos y manifestaciones de lo Uno o Ser divino que formaba la esencia del universo. Así en las doctrinas como las siguientes:

Zeus es el comienzo y el medio; todo proviene de Zeus.

Zeus es el fundamento de la tierra y de los cielos de brillantes estrellas. O:

Uno es Hades y Zeus y Helios y Dioniso; un Dios alienta en todo.

La teología órfica limita con el panteísmo sin dar, sin embargo, el paso final. Buscaba concebir el mundo como una unidad en la cual reinase la ley inmutable. Mas nunca logró superar la dificultad que ofrece el contraste de la mente y la materia, Dios y el mundo, el alma y el cuerpo. Según la doctrina de la transmigración el hombre está encerrado en el círculo cósmico del devenir y el perecer y su destino se cumple de acuerdo con la inflexible ley: "lo que has hecho debes soportarlo".

Este misterio de la religión órfica presenta un marcado contraste con la verdadera visión griega de la vida, según la cual el hombre corpóreo es el auténtico ser humano, y el alma simplemente una especie de imagen débil y borrosa. En la filosofía órfica, por otra parte, lo eterno e indestructible es el alma, mientras que el cuerpo es transitorio, impuro y despreciable. Para el griego, la existencia sobre la tierra frente al sol es la verdadera y el otro mundo apenas una sombría imitación de aquélla. Para el órfico la vida terrena es un infierno, una prisión, un castigo. Sólo en el mundo suprasensible, después de ser liberada el alma de la cárcel del cuerpo, nos espera la verdadera existencia divina. Eurípides experimentó tan fuertemente esta oposición que llegó a poner las siguientes palabras en la boca de un personaje de una de sus tragedias perdidas: "¿Quién sabe, entonces, si la vida no es la muerte y si lo que llamamos muerte no es llamada vida en el transmundo?" Esta inversión completa de la *Weltanschauung* griega pura y original y el consecuente cambio de valores, especialmente el desprecio y repudio de la carne, junto con el ascetismo práctico que surgió de esta creencia, es del todo ajena a la naturaleza helénica. Indica, más bien, un origen oriental, antigriego. Puede ser que esta tendencia mística tocara una cuerda sensible en el carácter helénico y satisficiera ciertas necesidades que extrañamente se hicieran sentir con fuerza por la época en que surgió este culto; quizá el griego apasionado se arrojó de modo súbito en la religión y halló en ella la confortación buscada; no obstante, la dualidad de este misticismo que divide la naturaleza humana en dos elementos hostiles queda como un ingrediente extraño en la sangre griega. Esta idea de salvación, de liberar el alma divina de las ataduras con el cuerpo terreno, se originó, sin duda en la India y quedó registrada en los llamados *Upanishadas*, comentarios explicativos sobre los *Vedas*, escritos entre el 800 y el 600

antes de Cristo, cuando las creencias védicas languidecían. Aquí el culto tenía un carácter más especulativo, pero en Irán la religión de Zarathustra la combinaba con los viejos dioses nacionales de los persas. Los antiguos Gathas del *Avesta* se hallan familiarizados con la doctrina y en fragmentos de Zarathustra, recientemente descubiertos, éste aparece como el salvador enviado desde el cielo para liberar al alma del "abrazo" del cuerpo. Tracia formó el puente a través del cual la doctrina oriental de la liberación se introdujo en Grecia. Acá, en época muy temprana, se descubren rasgos, en diferentes naciones, no sólo de la creencia en la inmortalidad sino también de un cambio en los respectivos valores de este mundo y del otro, que hallan expresión en la costumbre de llorar por los recién nacidos y congratularse del bienaventurado destino del muerto en el entierro. Tracia fue también, por supuesto, la tierra natal de Orfeo, con cuyo nombre este culto se extendió en la Hélade. El orfismo, sin embargo, jamás logró desalojar a la religión autóctona de los griegos; mas aquél muy pronto adquirió fuerzas y tenacidad suficientes para provocar vivas especulaciones filosóficas entre los helenos. Derivar el "origen de la filosofía natural del espíritu de misticismo" no es fácil, empero, pues la mente griega en su madurez adquirió una independencia de pensamiento bastante fuerte como para quebrar sin ayuda la costra del mito y modelar un nuevo cuadro del mundo a la luz de la razón. No obstante, esta novel religión ayudó a sacudir la autoridad de lo inveterado y modificar aquí y allá sus antiguas formas. Actuó quizá a manera de fermento en la mente de los hombres de aquel tiempo y en ese sentido dio un renovado impulso al pensamiento. El griego del siglo VI antes de Cristo, que ya no se satisfacía con la religión tradicional, tenía dos caminos abiertos ante él: el del pensamiento racional y la investigación que los fisiólogos jónicos seguían, y el del misticismo religioso, hacia el cual apuntaba el orfismo. Estas diferentes líneas de desarrollo no estaban por completo separadas, sino que se cruzaban y entremezclaban; pues la religión y la filosofía poseen un fin común cuando tratan las cuestiones últimas. El desarrollo total de la filosofía griega semeja una controversia continua y, en importantes etapas, parece un compromiso entre el pensamiento racional monista griego y el oriental dualista, en una palabra, entre el intelectualismo y el misticismo. A veces estas dos corrientes se dividen y discurren por sen-

das separadas; en otras ocasiones se combinan para formar nuevas y fructíferas ideas, en las que, sin embargo, el elemento no helénico es siempre inconfundible. La tendencia místicodualista alcanzó el primer plano sin excepción en la época de grandes perturbaciones internas y externas, tales como la del siglo VI ya citada, la catástrofe de la guerra del Peloponeso, la del siglo I antes de Cristo al término de un siglo de revolución en Roma, y por último, la del siglo III de nuestra era hasta la declinación del mundo antiguo. Finalmente, en la forma de neoplatonismo, después del agotamiento de la especulación racional, la filosofía se transformó en misticismo.

Así los precursores del pensamiento griego, a quienes Aristóteles llama *teólogos*, se nos revelan en una curiosa mezcla de religión y filosofía. Aparte de Orfeo, hemos oído algo de Museo y Epiménides, y del más notable de todos ellos, Ferécides de Siro. Este hombre, mitad teólogo y mitad naturalista, fue el autor de un trabajo con el singular título *Los cinco abismos*, en el que proponía una fantástica teoría de la creación. Según este relato hay tres seres eternos: Zas, Cronos y Ctonía. Zas desposa a Ctonía y regala a ésta un gran manto multicolor que él despliega sobre un árbol alado, esto es, ampliamente extendido. Sobre el manto estaban pintados la tierra y el océano. El libro contenía también la historia de Eros creador del mundo, y la lucha de Cronos con Ofioneo. En los cinco abismos con sus grietas, cavidades, puertas y aberturas, los neoplatónicos trataban de hallar una alegoría de la transmigración de las almas, mientras que Aitálides, mencionado en el mismo trabajo, cuya alma en virtud de una gracia concedida por Hermes, podía pasar parte de su tiempo en el Hades y parte en la tierra, fue considerado en épocas posteriores como encarnación previa de Pitágoras. En edades todavía más recientes el reloj de sol por Ferécides construido podía observarse en la isla de Siro. Muchas leyendas contradictorias se divulgaron alrededor de su muerte, en algunas de las cuales aparecía como maestro de Pitágoras. En esta figura extraordinaria se encerraba una notable combinación de elementos racionales y místicos.

El segundo aspecto preliminar de la filosofía griega es su proverbial sabiduría que aparece de manera ordenada en las obras gnómicas de Solón, Focílides, Teognis, etc., y en máximas aisladas, en prosa. A este tipo de expresión pertenece el grupo de los

siete sabios, quienes fueron preferentemente, sin embargo, hombres de vida activa. Se les adjudicaba la paternidad de sentencias breves, que contenían preceptos para la dirección de la vida, tales como: "Conócete a ti mismo", "Nada con exceso", "El comienzo muestra al hombre", "Ocúpate en cosas serias", "Sal de fiador por alguien y lo lamentarás", "Es difícil ser honesto", etc. La composición de este conjunto de siete personas varía en las diferentes referencias; pero de los veintidós nombres mencionados los siguientes se repiten en toda lista: Solón de Atenas, Bías de Priene, Pítaco de Mitilene, y el hombre que en verdad fue el primer filósofo griego, Tales de Mileto, a quien la leyenda le asigna un lugar especial entre sus contemporáneos.

Descubrimos así una explicación para el surgimiento de la filosofía griega, primeramente en las aptitudes peculiares de este pueblo en el que el entendimiento y la imaginación, las fuerzas racionales e instintivas se unieron en provechosa síntesis. El elemento dionisíaco, el entusiasmo, que se hallaba sin duda presente en el carácter helénico, fue atemperado por el deseo de verdad y claridad. Su índole apasionada encontró el indispensable equilibrio en cierto sentido del orden, el amor a la moderación y la restricción de la ley, tanto en el dominio de la política como en el arte formal. Los griegos mismos relacionaban su tendencia espiritual con el clima de su soleada tierra, la que, empero, no era tan rica que hiciese innecesario el trabajo: la pobreza es la madre de la virtud. A la vez su territorio daba el frente al mar y al comercio con los pueblos extranjeros. De aquí provenían variados estímulos, mas cuanto recibieron se lo apropiaron y lo desarrollaron según sus propias exigencias. Su filosofía es una creación peculiar que se hallaba destinada a surgir de las profundidades de su naturaleza, tan pronto como el progreso de los instrumentos conceptuales lo llevasen más allá de la etapa infantil del mito, y el Logos comenzase audazmente a desplegar sus alas en busca del conocimiento y la verdad.

4. Los principales períodos de la filosofía griega

Un rápido examen del desarrollo de la filosofía griega nos permite dividirla en cuatro períodos bien caracterizados.

I. *La filosofía presocrática,* desde el comienzo del siglo VI hasta la mitad del V. Trata principalmente de filosofía natural, aunque se separa de modo significativo en ciertos puntos del terreno elegido. Su mayor interés se concentra en el mundo que rodea al hombre, el cosmos. Llegó a su fin con el escepticismo de los sofistas, quienes desviaron la atención de la filosofía hacia el ser humano, su naturaleza mental y moral y a los problemas prácticos de la vida.

II. *La filosofía socrática.* En Sócrates el hombre llega a ser, aún más exclusivamente que con los sofistas, el tema central del pensamiento filosófico, en tanto que el acento decisivo recae sobre la recta conducta humana. La solución de este problema fue el aliciente que impulsó a Sócrates a buscar el conocimiento objetivo. Este empeño por conocer llevó, por una parte, a la fundamentación gnoseológica de la filosofía y, por otra, a un mero desarrollo del dominio de sus actividades, que consistió en la dilucidación de los problemas que habían sido planteados dentro del pensamiento presocrático y la sofística. Una solución temporaria se logró con los dos sistemas de Platón y Aristóteles, los que, sin embargo, son totalmente diferentes. Junto a éstos se encuentran las escuelas socráticas menores, las que se ocupaban más de problemas gnoseológicos, y otras de cuestiones éticas. El período de su actividad abarcó el siglo IV antes de Cristo.

III. *La filosofía helenística.* Frente a la Academia platónica y a la escuela peripatética, fundada por Aristóteles en el Liceo, surgieron alrededor del 300 antes de Cristo, la Stoa y el epicureísmo, los que por su tendencia física se relacionaban con los sistemas presocráticos y en su ética cosmopolita e individualista desarrollaban las doctrinas de las escuelas socráticas, cirenaicas y cínicas. Por este medio dieron expresión al cambio en las condiciones generales que habían sido provocadas por la destrucción de la *polis* griega y la mezcla de pueblos en el imperio de Alejandro el Grande y el de los diádocos. El escepticismo, aunque semejante a ellas en su perfil individualista, fue rechazado por estas cuatro escuelas, pero se introdujo en las doctrinas de la escuela megárica (que, por otra parte, también descendía de Sócrates) y ejerció una fuerte influencia en la Academia media y posterior.

IV. *La filosofía del imperio romano.* Ésta no es fundamentalmente diferente de la filosofía helénica, pues las cuatro escuelas principales

subsistían aún en este período y tanto la Stoa como el escepticismo recibieron nuevos impulsos. Mas éstos no fueron suficientemente enérgicos como para ofrecer y sostener la firme resistencia del pensamiento griego frente al influjo de los elementos místicos de procedencia oriental, que desde la mitad del siglo I antes de Cristo en adelante irrumpieron con fuerza creciente, obtuvieron ventajas en la especulación judeo-helenística y en el neopitagorismo, y llevó finalmente, en el neoplatonismo, a la extinción de la filosofía griega.

PRIMER PERÍODO

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

5. Su carácter y desarrollo

La filosofía presocrática puede también ser llamada jónica, según su país de origen, pues fue en los grandes puertos comerciales de Jonia, primero bajo los lidios, y luego (desde el 546 antes de Cristo en adelante) bajo el dominio persa, en Mileto, Efeso, Clazomene y Samos donde surgió inicialmente la filosofía. En tales lugares, en favorable contraste frente a la susceptibilidad y estrechez mental de la democracia ateniense, la habitual tolerancia ejercida por los gobernantes de Persia con respecto a las creencias le permitieron a la filosofía desarrollarse sin impedimentos ni molestias. Desde aquí salieron propagadores que llevaron su saber hasta Atenas, la Abdera Tracia y no menos a las colonias de la Magna Grecia, donde fundaron nuevos centros para sus actividades.

Los creadores de esta filosofía constituían una sucesión de individuos que en su mayoría eran miembros de distinguidas familias, por lo general comprometidos en actividades políticas. Ostentan el nombre de filósofos, sabios y maestros del saber. La expresión amantes de la sabiduría, aunque era conocida en ese tiempo, no se les aplicaba. Ella parece que adquirió primeramente su sentido técnico en el círculo de Sócrates y Platón y sólo después de haber alcanzado aceptación general. Fue modalidad del sabio jónico combinar el conocimiento teorético del mundo con el dominio de la vida práctica. No es aventurado suponer, en consecuencia, que las necesidades prácticas y los intereses fuesen un elemento importante en la filosofía jónica. El navegante había tenido que confiar siempre

en la posición de las estrellas para orientarse en el mar. Esta circunstancia puede haber provocado la observación sistemática de los cielos, de modo que fue en buen sentido que autores posteriores atribuyeron a Tales una "astrología náutica". Muy pronto después de él, hombres con iguales aptitudes a la suya, comenzaron a expresar sus pensamientos por escrito. Sus obras, en los primeros tiempos, circularon en prosa o en verso entre un pequeño número de amigos y sólo más tarde se publicaron formalmente. *Sobre la naturaleza* parece haber sido el título siempre repetido de estos escritos. Su circulación no debe imaginarse restringida a un pequeño grupo; las obras de Heráclito eran conocidas en Elea y Atenas, mientras que las de Anaxágoras podían ser compradas en el mercado. No hay duda alguna de que existieron relaciones personales entre los más viejos filósofos griegos. Hasta dónde se combinaron para formar escuelas es menos claro. La evidencia posterior sobre el caso queda expuesta a la justificable sospecha de que simplemente se proyectan dentro del pasado las vinculaciones que surgieron más tarde en la filosofía helenística. Es, sin embargo, cierto que entre los pitagóricos tal comunicación existió y hallamos rastros de ese fenómeno en diversos lugares. Así Platón (*Sofista* 224D) presupone la existencia de esas comunidades entre los eleatas, y él habla de los hombres de Efeso (*Teeteto* 179C) y de los "anaxagóricos" (*Cratilo* 409B). Asimismo, cuando Simplicio (siguiendo a Teofrasto) considera a Anaxágoras "asociado a la filosofía de Anaxímenes" esto parece señalar la continuidad de una escuela de aquel filósofo en Mileto, ya que no es posible aceptar que ambos se conocieron personalmente.

Lo que en particular distingue a este antiguo período del pensamiento griego es su completa fusión de filosofía y ciencia. No hay aún diferencia alguna entre especulación e investigación empírica. La astronomía y la matemática así como también todas las ramas del conocimiento natural, y en su comienzo hasta la medicina, se hallaban sin excepción incluidas en el dominio de la filosofía, y fue la ciencia iátrica la primera en separarse como una *techne* práctica. Sólo la *historie*, combinación de historia y geografía, según la profesaba el logógrafo jónico Herodoto, permanece separada, si bien aquí tampoco la línea divisoria es siempre claramente trazada. La filosofía jónica, en sus representantes iniciales, considerada desde el punto de vista metodológico, es dogmatismo

puro. Pues sin investigar antes las posibilidades del conocimiento humano estos hombres realizan un ataque directo para dilucidar los últimos problemas del origen del universo. Su filosofía es correctamente llamada "natural", de acuerdo con el objeto principal de su indagación. Formularon en primer término la pregunta sobre la sustancia básica que subyace como fundamento, a la que los tres milesios dieron respuestas diferentes. A partir de esta suposición de una sustancia subyacente uniforme, el problema del cambio y, junto con éste, el del ser y el no ser, del devenir y el perecer, de la quietud y el movimiento se presentaron como consecuencia lógica. Estas cuestiones debían plantearse con mayor urgencia a los griegos puesto que el significado etimológico de su palabra *naturaleza* los llevaba a considerarla no como algo completo y definitivo sino como un aspecto todavía en la etapa de formación y crecimiento, esto es, un proceso. Los dos intentos diametralmente opuestos de Heráclito y Parménides para resolver este problema fueron seguidos por los tres sistemas de transacción concebidos según Empédocles, Anaxágoras y los atomistas. Todos ellos negaron el devenir absoluto y el perecer y postularon un número de sustancias (elementos) fundamentales, eternas e inmutables. Luego se empeñaron en explicar el devenir y el perecer a partir de la combinación y separación de estos elementos. Este esclarecimiento dio necesariamente origen a un tercer problema: el de la confianza en la percepción sensible y su relación con el pensamiento. Aquí encontramos el punto de partida de la teoría del conocimiento.

La tendencia filosófica representada por los presocráticos ha recibido el nombre de materialismo, con excepción, tal vez, del sistema de Anaxágoras. Es importante, empero, tener presente que la separación de la naturaleza y el espíritu era totalmente ajena al original y auténtico pensar helénico. El griego se imaginaba siempre la naturaleza como animada. En el plano mítico, todo, la tierra y el mar, las montañas y los ríos, los árboles y los arbustos estaban, para él, llenos de seres divinos; en el plano filosófico imaginaba toda materia como animada, sin exceptuar las piedras, pues éstas también desarrollaban fuerzas. En consecuencia, sería más correcto hablar de hilozoísmo o panpsiquismo. El problema de la vida y de la mente no existe para estos pensadores, ya que todo es viviente y está influido por el espíritu, aunque en grados variables. Una naturaleza privada del principio vital carecía de sentido para el griego, en tanto siguió

la tendencia de su propio pensamiento, independiente de influencias ajenas. Aun el *nous* de Anaxágoras tenía su ubicación dentro del cosmos y no fuera de éste. Con él, en efecto, aparece un nuevo problema: ¿Cuál es la primera causa del movimiento y de orden en la construcción del mundo y en el curso de la historia universal? Esto no modificaba, sin embargo, la idea de que la mente pertenecía, asimismo, a la naturaleza, de modo que no sólo para los presocráticos sino también para los estoicos y espicúreos la psicología y la teología todavía formaban parte de la física. El dualismo que separaba a la materia y la mente, el cuerpo y el alma, Dios y el mundo obtuvo, empero, su lugar ya en esta temprana época cuando el pitagorismo envolvió el misticismo órfico con el ropaje científico. Esta escuela, a través de su influencia sobre Empédocles y Platón fue de profunda importancia para el curso de la filosofía posterior. Además, el serio interés de los pitagóricos por la regulación práctica de la vida convirtió inicialmente en temas de la investigación filosófica las cuestiones de ética y de teoría política. Los comienzos de la antropología pueden ya descubrirse tempranamente en Jenófanes y Heráclito; el atractivo por tales temas se intensificó al final de este período con Demócrito y los sofistas, quienes extrajeron consecuencias filosóficas de los hechos que la *historie* jónica había establecido. En la sofística, asimismo, el creciente sentimiento en favor del escepticismo indica que la filosofía natural había agotado su energía. Los sofistas habían realizado un valioso servicio al colocar los fundamentos de la teoría pedagógica, pero por su rechazo del conocimiento objetivo y el ataque llevado contra las ciencias morales establecidas ellos estimularon el individualismo ya inherente en la naturaleza griega y que provocó una poderosa reacción en la forma de la filosofía socrática.

De este modo, la filosofía presocrática contiene en sí misma todas las simientes de desarrollo que llegaron a fructificar más tarde.

6. Tales

Tales de Mileto, contemporáneo de Solón y de Creso (alrededor del 624-546) fue hijo de padre cario y madre griega. Lo hallamos en el séquito del rey lidio en su expedición contra Persia, cuando tornó posible el cruce del Halys al dividir el curso del río, y después de la derrota de Creso aconsejó a los jónicos para que se uniesen en estrecha liga política contra el inminente peligro persa (Herodoto, I, 75, 140). Viajes posteriores lo llevaron a Egipto, donde calculó la altura de las pirámides mediante la longitud de sus sombras, y allí, sin duda, se familiarizó con el período babilónico de Saros (de 18 años y 11 días), que lo habilitó para predecir el eclipse de sol que se produjo el 28 de mayo del 585 antes de Cristo (según el calendario juliano). También adelantó una explicación, que resultó falsa, empero, sobre las inundaciones del Nilo (Herodoto II, 20; Aten., II, 87A). En Mileto construyó un instrumento para determinar la distancia de los barcos situados en el mar y señaló a los marinos la Osa Menor como guía más segura para hallar la dirección del norte. Algunas proposiciones geométricas elementales le fueron también atribuidas. Estos estudios matemáticos y el impulso científico que ellos despertaron tuvieron, como es de suponer, considerable influencia sobre su intento de explicar la última constitución de las cosas en términos alejados de las tendencias mitológicas. Por otra parte, está en armonía con el carácter elemental de la matemática griega que su física no transitara más allá de sus primeros pasos. Tales explicó que el agua es la sustancia de la cual todo proviene y consiste. Además, la tierra flota sobre el agua cual trozo de madera, hipótesis que hacía inteligible la posición fija de la tierra en el centro del mundo. Aristóteles apenas puede conjeturar la razón de este supuesto, porque él no tuvo acceso a ningún escrito de Tales, y sin duda esas obras jamás existieron. Esos libros, mencionados por autores posteriores, junto con las doctrinas que ellos contenían, deben ser considarados espurios. Parece que Tales no dio ninguna información detallada de la manera en que las cosas eran creadas a partir del agua; quizá consideró lo material directamente unido a la fuerza activa, y a ésta, según el

espíritu de la vieja religión naturalista, como algo análogo al alma humana. Tal tradición queda también justificada por la afirmación (Aristóteles, *De an.*, I, 5, 411 a 7, 405 a 19) de que todo está lleno de dioses, y de que la piedra imán tenía alma (esto es, vida) puesto que atraía al hierro. Concebía la sustancia dotada de vida y alma, opinión que reaparece en sus sucesores y que ha sido justamente llamada hilozoísmo o hilopsiquismo. No tenemos razones para suponer que Tales distinguía en forma expresa entre la materia y la fuerza creadora universal como divinidad, mente o alma del mundo. No obstante la insuficiencia de los primeros comienzos en que aparece bosquejada una teoría física lo positivo es que, después de todo, la concepción científica estaba en marcha y que el gran pensamiento de la unidad del mundo había sido concebido.

7. Anaximandro

Este importante e influyente pensador fue conciudadano de Tales y su contemporáneo más joven (alrededor del 610-545). Que pertenecía a una familia distinguida queda indicado por el hecho de que condujo una colonia milesia hasta Apolonia, en el Mar Negro. Alcanzó gran prestigio por sus conocimientos astronómicos y geográficos; llevó adelante, mediante una investigación independiente, los estudios cosmológicos que Tales había estimulado. Registró los resultados obtenidos en una obra que tal vez se perdió en fecha muy temprana. De su libro se conserva el siguiente fragmento: "El principio de todo lo que existe es lo indeterminado (*ápeiron*), pero desde donde los entes surgen allí deben necesariamente retornar otra vez, pues las cosas se dan mutua satisfacción y reparación por su injusticia, según está señalado de acuerdo con el orden del tiempo". Este pasaje ha sido objeto de diversas interpretaciones. Algunos ven en él una aplicación de las doctrinas órficas sobre la existencia pecadora de la humanidad en todo el universo. Otros opinan que es el cuadro de un litigio que las cosas dilucidan ante el tribunal del Tiempo, en el cual ellas discuten las pretensiones de sus rivales como derecho a existir. Para su sustancia primaria Anaximandro no elige ninguno de los cuatro elementos ni una sustancia que yace entre el aire y el fuego o el aire y el agua ni tampoco una mezcla de las sustancias individuales en las cuales

éstas estuviesen contenidas con diferencias cualitativas definidas. Podemos, entonces, concluir, no sólo a partir de la interpretación definitiva de Teofrasto (Simplicio, *Fís.*, 27, 17, 154, 14; Diels; *Doxog.*, 479) sino también según las afirmaciones de Aristóteles, que Anaximandro o bien expresamente distinguió su *ápeiron* de todas las sustancias definidas, o lo que es más probable, que no dio explicación detallada de su naturaleza; sólo deseó especificar esa sustancia que no posee ninguno de los caracteres distintivos de las sustancias particulares. Así lo *ápeiron* fue concebido por él como algo especialmente ilimitado (*infinitum*) y al mismo tiempo de cualidad indefinida (*indefinitum*). Para apoyar su opinión sobre la ilimitabilidad de esta sustancia Anaximandro señalaba que si no fuera así, ella se agotaría en el proceso de creación. Lo *ápeiron* como sustancia primaria carece de origen y es indestructible; su movimiento es asimismo eterno. La consecuencia de esta actividad es la "separación" de las sustancias particulares. En primer término se separaron el calor y el frío y de estos dos surgió lo húmedo; a su vez de lo húmedo provinieron la tierra, el aire y el círculo de fuego que rodea la tierra a la manera de un caparazón esférico. Éste se quiebra y forma círculos semejantes a la figura de una rueda, los que están llenos de fuego y provistos de aberturas. Son movidos por corrientes de aire y giran alrededor de la tierra en un ángulo inclinado con respecto del plano horizontal. El fuego, expulsado a través de sus aberturas mientras se cumplen las revoluciones, y que continuamente es renovado por la evaporación que viene de la tierra, da la apariencia de estrellas que cubren el espacio de los cielos. Esta idea nos parece bastante extraña, pero es en verdad el primer intento conocido que trató de darnos una explicación mecánica del movimiento regular de las estrellas, según la teoría posterior de las esferas. Anaximandro creía que la tierra era un cilindro cuyo diámetro medía tres veces su altura. Concibió el audaz pensamiento de que aquélla se sostenía libremente en medio del universo y que por hallarse equidistante de los extremos del mundo (que parece haber sido pensado como una esfera) se mantenía en quietud. En el comienzo la tierra constituía una masa fluida y luego fue secándose poco a poco hasta dar nacimiento a los seres vivientes. Los primeros hombres, encerrados en un tegumento pisciforme, vivían en el agua; sólo la abandonaron después que evolucionaron suficientemente como para poder adaptarse a

la existencia terrestre. Una tradición digna de crédito, que se remonta a Teofrasto, afirma que Anaximandro, de acuerdo con los postulados de su cosmología, presuponía en el universo épocas periódicas de creación y destrucción y de aquí el origen de una sucesión de mundos sin comienzo ni fin. Aparte de esto parece que aceptó la existencia simultánea de innumerables sistemas universales en el espacio infinito.

Anaximandro construyó un reloj de sol y una carta celeste y dibujó también un mapa del mundo para el cual, en tiempos posteriores, su compatriota Hecateo preparó el texto de su *Descripción de la tierra.*

8. Anaxímenes

Anaxímenes, también milesio, es presentado por autores más recientes como discípulo de Anaximandro, cuya influencia claramente revela. Según Apolodoro su *floruit* debe colocarse entre los años 585/84 y 528/24. De sus escritos, compuestos en prosa jónica, sólo ha sido preservado un pequeño fragmento. En la teoría física Anaxímenes difiere de Anaximandro: su sustancia primaria no es simplemente algo infinito sin determinación exacta. Se aproxima, pues, a Tales en cuanto propone una sustancia con cualidades definidas, pero concuerda con Anaximandro porque elige para este propósito una sustancia que parece poseer las cualidades reales de la materia primera de este último, esto es, la indeterminación y el movimiento eterno que se encuentran en el aire. Éste no sólo se expande en lo ilimitado; se halla también en un estado de continuo movimiento y cambio, y muestra así (de acuerdo con la antigua creencia mediante la cual el alma se identificaba con la fuerza vital) que es la causa de toda vida y movimiento en los seres animados. "Del mismo modo que nuestras almas, que son compuestas de aire, mantienen nuestra unidad, así también el *pneuma* y el aire rodean el mundo" (Anaxímenes, en Aet., I, 3, 4; Diels, *Vors.*, 3 B 2). A través de su movimiento infinito y sin comienzo el aire experimenta un cambio que es realmente de dos clases: la rarefacción o "aflojamiento" y la condensación o contracción. El primer proceso es, al mismo tiempo, calentamiento y el segundo enfriamiento. Por la rarefacción el aire se convierte

en fuego y por la condensación deviene viento y progresivamente nubes, agua, tierra y piedras. Esta teoría Anaxímenes sin duda la derivó de la observación de los fenómenos atmosféricos y de las precipitaciones. En el proceso de creación la tierra fue la primera; según Anaxímenes, ésta es plana como la superficie de una mesa y por tal razón es sostenida por el aire. Los vapores que se elevan de la tierra se condensan y se convierten en fuego, partes del cual, comprimidas por el aire, devienen astros. Éstos son de tamaño similar a la tierra y giran a su alrededor, en tanto flotan en el aire (salvo que esto se aplique simplemente a los planetas), en dirección lateral, como el gorro se mueve en torno a la cabeza. Anaxímenes fue el primero en reconocer que la luna refleja la luz del sol y dio una explicación natural de los eclipses del sol y de la luna que él consideraba como causados por cuerpos semejantes a la tierra que giran en el universo. Observó también el arco iris lunar y la fosforescencia marina. Explicó el arco iris como el efecto de los rayos del sol sobre una espesa nube que aquéllos no podían penetrar. Según referencias tradicionales dignas de fe, Anaxímenes, como Anaximandro, sostuvo la teoría de los períodos sucesivos de creación y destrucción del mundo.

Por ingenuas y fantásticas que estas opiniones de los tres pensadores griegos más antiguos nos parezcan, el hecho significa un cambio profundo y fundamental desde una concepción mítica a la natural, esto es, a la explicación científica del mundo, en la que Isis, que en Homero es una persona viviente, la mensajera de los dioses, aquí se transforma en un fenómeno atmosférico, físicamente explicable.

II. LOS PITAGÓRICOS

9. Pitágoras y la orden pitagórica

Con el pitagorismo comienza la transformación del estilo del pensamiento por un elemento ajeno que se originó en el misticismo órfico, culto extraño a la naturaleza helénica, el que mediante

su fusión con la mentalidad griega dio origen a numerosas, nuevas y admirables formas que fueron de gran importancia para lo porvenir. La información digna de confianza de que disponemos sobre Pitágoras, hijo de Mnesarco de Samos, es tan pobre que sólo lo vemos como una sombra gigantesca que atraviesa la historia a grandes pasos. En verdad, poseemos dos biografías de él, pero ellas han sido escritas por los neoplatónicos Porfirio y Jámlico y simplemente repiten la leyenda sobre Pitágoras, cuyos comienzos encontramos en los restos fragmentarios del tratado aristotélico *Sobre los pitagóricos* (frag. 191, Diels 4, 7) y que floreció con rica exuberancia después de la época de los neopitagóricos. Sin embargo, aparte de éstos tenemos unos pocos y antiguos testimonios que son de mucho peso porque fueron inspirados por un espíritu crítico. Así, Jenófanes, contemporáneo de Pitágoras, y sólo diez años más joven, se burla de él a causa de su doctrina de la transmigración, y Heráclito le dirige el cargo de diletantismo, para no decir nada de otras censuras formuladas por el mismo filósofo, en un tono más amargo todavía, cuya autenticidad ha sido, empero, discutida. Medio siglo después de la muerte de Pitágoras, Herodoto (IV, 95) dice de él que "no fue el sabio griego menos representativo". Ofrece claro testimonio, aunque sin mencionar ningún nombre, de que Pitágoras enseñó la doctrina de la transmigración, que erróneamente supone que fue tomada de los egipcios, si bien éstos nada sabían de ella en verdad (II, 123). Pitágoras adquiere ya forma suprahumana en los escritos de un filósofo de mentalidad semejante, Empédocles (frag. 129), quien atribuye el conocimiento excepcional de aquél a su poder de retener las experiencias de veinte o treinta existencias previas. Aparte de esto sabemos que él no escribió nada, pero que en su escuela se consideraban los juicios hablados del maestro como la palabra autorizada. Se conjeturaba con gran probabilidad ya en los tiempos antiguos que Pitágoras había abandonado su nativa ciudad de Samos durante la tiranía de Polícrates (532 a. de Cristo) y a causa de ella, para emigrar a Crotona, en el sur de Italia, donde fundó la secta que lleva su nombre. Más tarde, enemigos políticos lo obligaron a trasladarse a Metaponto y allí murió en el 496 antes de Cristo. Estos informes sobre Pitágoras establecen tres certezas: que él adoptó la doctrina de la transmigración, la que primeramente hizo su aparición en las sociedades órficas; que prosiguió estudios científicos, los cuales despertaron

gran interés en su propia época, y que fundó una sociedad cuyos miembros se obligaban a llevar una vida regulada por definidos principios éticos y religiosos. Las leyendas que desde temprano surgieron alrededor de su persona muestran, por lo menos, que fue un pensador de dotes mentales superiores y de poderosa influencia, una personalidad muy apta para figurar entre los "teólogos" del siglo VI; hombre que, como después Empédocles, podía combinar la especulación religiosa con el pensamiento científico y la investigación.

El espíritu, los principios y las prácticas de la orden pitagórica tienen todas sus raíces en la doctrina de la transmigración. Ésta no debe ser considerada como un apéndice subordinado o más o menos indiferente de la "filosofía" pitagórica; pues lo que distingue el pitagorismo es un particular modo de vida. Del mismo modo, en la "Vida órfica" (Platón, *Leyes*, VI, 782C) su objetivo era liberarse del círculo de los nacimientos, y entrar de nuevo dentro del último y divino estado de bienaventuranza. La senda hacia ésta, la vía de salvación, es aquí fundamentalmente la misma: la purificación de la sensualidad y la renuncia de lo terrenal. En el método de esta purificación podemos observar una diferencia entre los órficos y los pitagóricos, puesto que el carácter puramente ritual de los primeros está aquí intelectualizado y moralizado. Los pitagóricos observaron, en efecto, ciertas prácticas como la abstinencia de la carne (en lo que, sin embargo, ellos parecen haber sido menos rigurosos), la prohibición de las habas y un gran número de preceptos que por lo general eran explicados como la supervivencia de una primitiva creencia en los tabús o como actos simbólicos. Pero fueron más lejos. Consideraron a los hombres propiedad de los dioses, semejantes a un rebaño, que no pueden dejar su redil sin el consentimiento de aquéllos. La vida es, en consecuencia, algo extremadamente serio y su correcta dirección requiere un adiestramiento sistemático. De aquí la necesidad de imponer la práctica del prolongado silencio sobre el novicio y la demanda de un estricto examen diario de conciencia. La más alta forma de purificación es, sin embargo, el trabajo mental: resulta el mejor medio para liberarse en cuanto es posible de esta vida del cuerpo, origen del mal que mancha el alma; de este modo lo sensual en nosotros es combatido antes que la muerte se haga realmente presente. A otros métodos de purificación adoptados por los pitagóricos pertenece,

además, la música, y en un sentido particular, la gimnasia. Debemos imaginar que tal actitud frente al cuerpo y sus necesidades, según la cual éstas eran consideradas como impedimentos para el desarrollo de los poderes espirituales, no pudo ser conceptuada favorable a la cultura física; y, en verdad, la comedia del siglo IV antes de Cristo censuró a los pitagóricos de la época porque el desprecio del cuerpo acarreaba la insuficiencia de alimento y la falta de aseo. Los viejos y auténticos pitagóricos, como Milón de Crotona, quien suscitó una conmoción con su victoria en los juegos olímpicos, siempre prestaron la mayor atención a la dietética y a la gimnasia. Fueron influidos, sin duda, por la idea de *endurecimiento,* que buscaba limitar las necesidades del cuerpo, darle resistencia contra los obstáculos externos y convertirlo en un eficiente instrumento de la mente. Vemos que el concepto de purificación fue luego modificado por los pitagóricos y vino a significar no ya la purificación del alma de las influencias corporales sino una catarsis del alma por la ciencia y la música, y del cuerpo por la gimnasia y la medicina, ciencia que fue cultivada intensamente por los antiguos pitagóricos. La idea total de hermandad, que constituía la base de la secta pitagórica, descansaba en la doctrina de la transmigración. Todos los seres vivientes y orgánicos (incluyendo el mundo vegetal) se consideraban como interrelacionados, puesto que representaban la personificación de las almas-demonio. Este hecho provocó una poderosa tendencia social que halló su expresión en el reconocimiento de las mujeres en el mismo nivel que los hombres; su sexo está representado por numerosos nombres en la lista de miembros conservada por Jámlico. Además, también está presente en el cultivo del espíritu de amistad listo para brindar cualquier ayuda y hacer cualquier sacrificio, hasta el de la vida —la historia de Damón y Pitias viene a la memoria— y finalmente en el trato humanitario de los esclavos. A pesar de lo dicho los pitagóricos no creían, de ningún modo, que pudiera hallarse un remedio para los problemas humanos en la igualación mecánica de todos los hombres sino en un orden social que, a semejanza de la naturaleza, presentase diferentes grados. En contraste con la igualdad aritmética, esto es, mecánica, ellos llamaban a esta otra igualdad, geométrica o proporcional, de acuerdo con la cual los derechos del individuo corresponden a sus méritos. Este principio jerárquico lo vieron realizado en la transmigración, puesto que la

forma en que cada alma lograba de tiempo en tiempo encarnarse dependía de la clase de vida que había llevado anteriormente, sobre cuya base era juzgada en el Hades y recompensada o castigada según los casos. El grado más alto de existencia terrenal lo constituía la vida del bardo, del médico o del príncipe. Después de una existencia semejante el alma retornaba directamente al estado de divina bienaventuranza de que ya había gozado. Advertimos en esta elección de profesiones cómo la idea de purificación antes discutida alcanzó aceptación general.

A la luz de estos principios no debe extrañarnos que los pitagóricos se sintiesen llamados a convertirse en guías espirituales de sus conciudadanos, esto es, a gobernar. En efecto, la orden pitagórica desempeñó durante casi una centuria un papel prominente en la política de las ciudades de la Magna Grecia. En la época del gobierno de los pitagóricos, Crotona consiguió establecer la hegemonía sobre un territorio cuatro veces mayor que el Atica, al que pertenecían las ciudades de Metaponto, Locri, Regio y también Zanclo en Sicilia. El carácter de la política pitagórica, en cuanto a la naturaleza de su concepción de la vida, sólo puede haber sido la de una aristocracia intelectual que como tal reclamaba la dirección de los negocios públicos. Esa tendencia aristocrática provocó la caída del poder pitagórico alrededor de la mitad de la segunda parte del siglo v antes de Cristo, cuando el partido democrático de la Magna Grecia levantó también la cabeza y recuperó su vigor. Conocemos la cruel masacre que destruyó a la orden en Crotona, cuando sus miembros fueron rodeados en su lugar de reunión e incendiada la residencia hasta causar la muerte de la mayoría de aquéllos. En otras ciudades del sur de Italia persecuciones similares se habrían realizado. Parece que sólo Arquipo, Filolao y Lisis lograron escapar, de los cuales este último se convirtió después en el tutor del joven Epaminondas.

10. Las doctrinas pitagóricas

La evidencia muestra sin posibilidad de duda que Pitágoras mismo, además de la doctrina de la transmigración, prosiguió estudios científicos. Éstos se concentraban principalmente sobre matemáti-

ca, y su propósito era la "purificación" o liberación de lo sensual. Por otra parte, según el estado de la tradición, no estamos en condiciones de distinguir las doctrinas que pertenecen a él personalmente de los dogmas generales de la escuela. En el mejor de los casos podemos diferenciar el pitagorismo primitivo, que duró hasta la disolución de la orden, en la segunda mitad del siglo V antes de Cristo, de los pitagóricos posteriores cuyo jefe, a comienzos del siglo IV, fue Arquitas de Tarento. Platón mantuvo estrechas relaciones con estos pensadores, quienes son designados por Aristóteles como "los así llamados pitagóricos". Sus concepciones serán discutidas en un próximo capítulo; aquí sólo intentaremos un breve bosquejo de los postulados básicos del primer pitagorismo.

La doctrina fundamental de los pitagóricos yace en la proposición según la cual la esencia de las cosas es el número. No puede haber duda de que los pitagóricos fueron llevados a esta sorprendente afirmación por sus estudios musicales, los que servían a fines éticos. Reconocían en verdad que la altura de los tonos dependía de la longitud de las cuerdas de los instrumentos musicales y que la armonía musical se determina mediante proporciones matemáticas definidas. El reconocimiento de este hecho los condujo a un principio que no estaba contenido en la materia misma sino que era extrasensible. Así el dualismo antropológico de cuerpo y alma se extendió al dualismo cósmico de materia y forma, o, como ellos lo formularon, lo ilimitado y lo limitado. De aquí el número era para ellos algo esencialmente distinto que el agua en Tales, lo *ápeiron* en Anaximandro o el aire en Anaxímenes; era también algo opuesto a la materia y difería de ésta aunque se hallaba íntimamente relacionado con ella, puesto que la limitaba y la configuraba. La materia como tal es presupuesta por los pitagóricos y parece que la imaginaron casi de la misma manera que Anaximandro y Anaxímenes; este último sería aludido por la teoría del *pneuma* ilimitado, esto es, la expansión infinita del aire más allá del cosmos del cual el mundo extrae su aliento. Una vez que el número fue establecido como principio universal, ellos procedieron a formular interesantes especulaciones sobre su naturaleza. Extrajeron distinciones entre lo recto y lo curvo, la unidad y la dualidad, y así concibieron otros dos pares de opuestos, cuya cantidad fue después, bastante arbitrariamente, aumentada hasta diez. Los números individuales se consideraron sagrados, en especial la "Tetractys de la Década", por

la que estaban habituados a jurar, o sea la representación del número diez (1 + 2 + 3 + 4) mediante puntos que formaban una pirámide. Este método de representar los números llevó a problemas geométricos. A partir de los puntos se derivaron líneas, de éstas surgieron planos y de estos últimos, sólidos. El llamado triángulo pitagórico, es decir, un triángulo rectángulo cuyos lados conservaban la relación 3 : 4 : 5, y cuyos nombres (catetos e hipotenusa) recuerdan los primitivos métodos de mensura de los geómetras egipcios, pudo haber brindado una temprana oportunidad para el descubrimiento del famoso teorema de Pitágoras, que ninguna razón impide que le sea atribuido a este filósofo. No es posible determinar con certeza cuándo la trascendental idea de la figura esférica de la tierra y los demás cuerpos celestes apareció por primera vez en la escuela pitagórica. Sabemos por Teofrasto que Parménides fue quien se adelantó a hablar de la esfericidad de la tierra, mas él puede ser la primera autoridad literaria en favor de la mera teoría y ello no excluye la posibilidad de que el pensador de Elea, que fue discípulo del pitagórico Amenias, haya aprendido la doctrina en el círculo de los pitagóricos. La teoría del movimiento planetario y la armonía de las esferas deben atribuirse también al antiguo pitagorismo. Que fue éste un intento de aplicar a la naturaleza el concepto de la armonía descubierto en la música resulta probado asimismo por las teorías médicas de la época. Finalmente el designio de depurar las ideas religiosas parece haber formado parte de la tarea de los primeros pitagóricos. Por lo menos así quedaría indicado por la leyenda hallada en una *Visita al Hades*; en ella Pitágoras vio a Homero y a Hesíodo sufrir castigos en el mundo subterráneo por cuanto habían dicho sobre los dioses. Además, se supo que la interpretación moralizante y alegórica de los mitos debió encontrar algún fundamento en la escuela en época temprana. Estas doctrinas de la secta fueron, durante un largo período, tratadas secretamente (*Fedón* 62B) y en un caso tenemos el testimonio expreso (Diógenes Laercio VIII, 85) para el hecho de que hasta Filolao no hubo escritos sobre la filosofía pitagórica.

11. Los filósofos pitagóricos

La liga pitagórica fue, hasta donde podemos columbrar, la cuna de la medicina científica en Grecia; la escuela médica de Crotona

floreció mucho antes de Hipócrates. Los primeros pitagóricos fueron también médicos que confiaron sus teorías a la escritura y las publicaron, mientras que otros dogmas de su filosofía, en particular el de la transmigración, se mantenían todavía en secreto. El más antiguo de estos médicos, que nada dejó escrito, fue Demócedes de Crotona. Lo encontramos al servicio de las ciudades de Atenas y Egina, del tirano Polícrates y de la corte del rey persa Darío, donde sus éxitos profesionales oscurecieron el prestigio de los colegas egipcios. El primer pitagórico que escribió libros científicos habría sido Alcmeón de Crotona, quien en su juventud conoció al anciano Pitágoras, según una vieja tradición. Aquél fue, a la vez médico y filósofo. Este doble carácter aparece en su obra, dedicada a los pitagóricos Brotino, León y Batilo. Su punto de partida es obviamente la investigación empírica y puede ser llamado el primer fisiólogo. Sobre la base de la disección de animales reconoció el cerebro como el órgano superior de la vida mental. En su condición de cirujano se aventuró a operar y extraer un ojo. Según su opinión la salud dependía de la equilibrada distribución en los cuerpos de las cualidades cálidas y frías, secas y húmedas, amargas y dulces, etc., en tanto que la predominancia de una de ellas provoca la enfermedad. En esta teoría de la isonomía de las sustancias dentro del cuerpo reconocemos, sin duda, el pricipio pitagórico de la armonía. Cuando él dice que los hombres perecen "porque no pueden unir el comienzo con el fin", significa que el desarrollo corporal del hombre no es un círculo sino una línea recta y finalmente una declinación continua. En el campo de la psicología también dio los pasos iniciales, pues formuló la distinción entre percepción sensible y pensamiento, el que sólo ocurre en los hombres, y dentro del pensar reconoció la memoria, la idea y el conocimiento. Creyó que el sol era un disco plano, y en consecuencia nada sabía de la figura esférica de los astros, a las que consideró animadas, puesto que se hallan en movimiento espontáneo y eterno. Por iguales razones aceptó que el alma es inmortal, y el contexto en el que Aristóteles le adjudica esta opinión indica que había abandonado la doctrina de la transmigración. Por otra parte, no dio gran valor a la posibilidad del conocimiento humano: "Sólo los dioses poseen certidumbre sobre lo invisible como también sobre lo terreno; nosotros los hombres dependemos únicamente de la conjetura" (frag. 1.)

Hipaso de Metaponto debe haber sido mucho más joven, ya que

siguiendo el precedente de Heráclito hizo del fuego su principio e intentó combinarlo con el pitagorismo. De acuerdo con cierta tradición se asegura que Hipaso no dejó escrito alguno, mientras otras fuentes expresan que fue expulsado de la orden, acusado de publicar algunos descubrimientos matemáticos de los pitagóricos, que hizo pasar por suyos. Como castigo por esta ofensa se asegura que halló su muerte en el mar.

Uno de los últimos de los viejos pitagóricos, y la figura de este círculo más vehementemente discutida por la erudición moderna, es Filolao de Crotona. Fue uno de los pocos que logró escapar de la catástrofe que destruyó a la orden. Él también, como Lisis, según Platón, enseñó en Tebas. Sus discípulos Simmias y Cebes se hallaron presentes durante la muerte de Sócrates, según el relato del *Fedón*, y los pitagóricos de Fliunte son llamados sus discípulos. Parece que posteriormente se retiró a Tarento. Es seguro que fue médico y tuvo actividad también como escritor. Se hace mención de Filolao en una colección de teorías a partir del comienzo del siglo v antes de Cristo, recopiladas por Menón, discípulo de Aristóteles, y poseemos algún conocimiento de él a través de un papiro del Museo Británico. Se nos muestra aquí como médico ecléctico. Lo cálido, que él considera como sustancia, constituye los cuerpos animales y humanos; el aire frío penetra desde fuera y es expelido otra vez. Las causas de la enfermedad se encuentran en los humores corporales: sangre, bilis y flema. Aparte de esto, el exceso o la falta de calor, frío o alimento puede también provocar la enfermedad. Se discute si Filolao, además de sus obras médicas en las que se expresan estas opiniones, escribió sobre otros temas. Es muy verosímil, sin embargo, que éstos, como los de Alcmeón, fuesen de contenido antropológico, de modo que ciertos fragmentos, que podemos con alguna probabilidad atribuirle, tal vez pertenezcan a tales obras. Relacionada con esta teoría se halla la concepción del alma, expuesta por su discípulo Simmias en el *Fedón* de Platón (85E ss.), la cual se presenta en la más aguda contradicción frente a la vieja doctrina pitagórica de la transmigración. Según Simmias el alma es "una mezcla y una armonía" de las sustancias combinadas en el cuerpo y, en consecuencia, perece con él. Esta doctrina puede colocarse en el mismo nivel que las opiniones médicas de Filolao, y puesto que su residencia en Tebas ha sido mencionada antes (*Fedón*, 61E), es oportuno referir a él la traviesa expresión

que Sócrates aplica a esta teoría llamándola la "armonía tebana" (95A). Pero, entretanto, ambos discípulos de Filolao nada han oído del dogma de la transmigración directamente de su maestro. Menos cierto resulta si estamos en condiciones de atribuirle el sistema del mundo que Platon da en el *Fedon* (108 ss.) de acuerdo con el cual la tierra esférica es mantenida en equilibrio en el medio del universo y los astros giran a su alrededor, opinión que se adelanta aquí como algo completamente nuevo y que difiere de modo fundamental de las teorías previas. No obstante ello es aceptada en seguida como correcta por Simmias sin ninguna expresión de asombro. De cualquier manera, esta cosmología, que era para Platón una novedad en 380 antes de Cristo, no puede ser anterior a Filolao. El sistema, sin embargo, que después de la época de Posidonio fue distinguido por los antiguos con el nombre de aquél, y que abandona la teoría según la cual la tierra se halla en estado de quietud, no es coherente con la concepción arriba citada y debe, por tanto, ser de fecha posterior. Además, es muy difícil hoy creer en la autenticidad de los fragmentos que se han conservado de dos libros —*Sobre la naturaleza* y *Las bacantes*— supuestamente compuestos por Filolao. Estos escritos, en dialecto dórico, contienen teorías sobre la naturaleza del número y la armonía, y sobre los cinco elementos del alma. Estos libros, según una anécdota corriente en la antigüedad, habrían sido adquiridos por Platón a un alto precio para luego utilizarlos como base de su *Timeo*. En verdad estos fragmentos pertenecen muy probablemente a la obra *Sobre los números pitagóricos*, del académico Espeusipo, sobrino y sucesor de Platón, en la que el autor apela a la autoridad de Filolao y pone en su boca una teoría pitagórica de la creación del mundo. Fuera de esto sólo sabemos que Filolao se empeñó en la interpretación alegórica de los mitos según era corriente en los círculos pitagóricos.

Aparte de los pensadores citados, algunas prominentes personalidades del siglo v muestran la influencia de las ideas pitagóricas, aunque no fueron realmente miembros de la orden. Entre aquéllas se encuentra el poeta trágico Ion de Quíos —contemporáneo de Sócrates y Pericles—, quien en su obra *Triagmos* atribuía al número tres, especialmente privilegiado por los pitagóricos, una posición predominante en el mundo; además, debe incluirse al arquitecto Hipodamo de Mileto, diseñador de los planos de las nuevas ciudades

de El Píreo y Rodas, quien bosquejó por primera vez la teoría del estado ideal con criterio de urbanista. Este estado también está dominado por el número tres; la división de las clases, de las tierras y de las leyes son triples. Finalmente, la idea de simetría, que domina los estudios del célebre escultor del bronce, Policleto, sobre las proporciones del cuerpo humano, contenidas en la obra *El canon* es, sin duda, de origen pitagórico. Vemos así que la influencia que los primeros pitagóricos ejercieron en la tierra natal no debe ser subestimada. Pero todavía más poderosa y de mayor alcance resultó la gravitación que el pitagorismo tardío debía ejercer en el desarrollo del pensamiento griego posterior a través de Platón.

III. LOS ELEATICOS Y HERACLITO

12. Jenófanes

En contraste con el dualismo pitagórico el pensamiento jónico conservó su carácter monista. Pero ahora surgía un nuevo problema como consecuencia de la sustancia primera que los milesios habían postulado y tratado de dilucidar: ¿en qué sentido la multiplicidad y la variedad de los seres individuales emergen de lo Uno que es la esencia de todas las cosas? Esta dificultad, que hasta entonces apenas había sido considerada, exigía ahora una solución de fondo. Los problemas de lo Uno y lo Mútiple, del Ser y el Devenir, de la Inmovilidad y el Movimiento se convirtieron en el centro de la discusión, mantenida por los eleáticos y Heráclito. Además, era inevitable que se planteasen las cuestiones gnoseológicas indisolublemente unidas con el problema del cambio.

La escuela eleática de filosofía fue también un vástago de Jonia en el sur de Italia. Jenófanes de Colofón (alrededor del 570-475) dejó su tierra nativa a la edad de 25 años, cuando aquélla cayó bajo la dominación persa (546 antes de Cristo). Después de una larga vida dedicada a viajar, que lo llevó a Malta, Faros, Mesenia, Catania y Siracusa, donde en la refinada corte del rey Herón conoció tal vez a los poetas Simónides, Píndaro, Esquilo y Epicarmo,

encontró finalmente una residencia permanente en Elea, sur de Italia. Quizá sea el único filósofo jónico que no procedía de noble origen; tuvo, en efecto, que soportar las burlas del rey Herón a causa de su pobreza, puesto que se ganaba su subsistencia como rapsoda. Su misma profesión lo convirtió en poeta. Un fuerte sentido de la realidad, por lo demás, lo condujo, en su condición de cantor épico, del mito a la historia y celebró en dos poemas narrativos la fundación de Colofón y Elea. Es posible quizá que poseamos una condensación del segundo poema en algunos capítulos de Herodoto. ¡Él observó con aguda mirada las maravillas de las diversas tierras visitadas en sus viajes, las diferencias de costumbres y las peculiaridades de la naturaleza. En las canteras de Siracusa, Malta y Faros fue impresionado por la presencia de fósiles y animales marinos, y dedujo de estos hallazgos importantes conclusiones sobre los cambios de la superficie de la tierra y el origen de la vida. También estudió con espíritu crítico la existencia, la actividad y la mentalidad de su propio pueblo y aprovechando su vena satírica ridiculizó en su *Silloi* (poemas burlescos) y ocasionalmente en sus elegías cuanto le pareció absurdo. Atacó no sólo las excentricidades de la civilización, como el boato afeminado de sus compatriotas jónicos; aun se atrevió a censurar a las más sagradas autoridades del pueblo griego, Homero y Hesíodo, a causa de la representación antropomórfica que éstos hacían de los dioses (frag. 10-14) y además criticó sin piedad la exagerada importancia que en todas partes se asignaba a las competiciones atléticas (frag. 2). Ni la creencia orficopitagórica en la transmigración (frag. 7) ni el frenesí báquico de los adoradores de Dionisio (frag. 17) ni tampoco el mago Epiménides escaparon a la burlona superioridad de su clara mente y su fuerte y maduro carácter. Denunció el diletantismo —que provocó también la censura de Heráclito (frag. 40)— al exponer una filosofía de la vida y del mundo coherente y confiada en sí misma, que le aseguraba una sólida posición desde la cual desató con certera puntería los punzantes dardos de su crítica. Así el historiador se convirtió en el filósofo de la historia, el etnólogo en filósofo de la religión y el observador de la naturaleza en filósofo de la naturaleza. Todo esto lo consideraba como una totalidad uniforme; a través de la multiplicidad de los fenómenos su ojo advirtió la unidad espiritual del cosmos. Su poesía íntegra fue el resultado de la convicción y la creencia. Aun en las elegías destinadas para

los alegres banquetes, atacó las "fábulas prehistóricas" y recomendó una existencia de pureza, piedad y justicia (frag. 1). Dio expresión a la inocente alegría de la vida (frag. 22) y su desprecio por la mezquindad y la avaricia (frag. 21). Finalmente en su obra *De la naturaleza* sintetizó sus intuiciones personales sobre la constitución del mundo. La idea básica de su filosofía es la unidad de todas las cosas, es decir, del Todo-Uno. Este Todo-Uno era, al mismo tiempo, la divinidad, sin comienzo y sin fin, siempre igual a sí misma y por eso inmutable. Este "Dios-Uno", que no está más allá del mundo, pero que es orgánicamente inseparable de él, resulta diferente en absoluto de los dioses en que la gente piensa según la representación que los poetas han forjado de ellos. El "impugnador de Homero" intenta hacer lo suficiente para despojar a su deidad de las cualidades humanas. Ésta no es comparable ni en figura ni en espíritu a los mortales. Permanece siempre inmóvil en la misma posición y no experimenta la necesidad de ir de un lugar a otro. Es todo ojo, oído y pensamiento. Sin esfuerzo equilibra el Todo con la energía de su mente. Esta deidad es absolutamente autosuficiente y de nada carece. Una multiplicidad de dioses con jerarquía y subordinación es impensable. Cómo concibió Jenófanes la relación de esta divinidad con el mundo de las apariencias no lo sabemos en detalle: lo que resulta cierto es que esta conexión es una *inmanencia*, de modo que debemos designar su filosofía como panteísmo. Nada indica en nuestras fuentes que él sostuviera que la creación y la destrucción aparentes de objetos individuales fuese simple ilusión. Sin embargo, sus propias palabras (frags. 38 y 36) muestran que distinguía entre pensamiento y percepción sensible y reconoció el carácter relativo de esta última. No se comprometió a alcanzar completa claridad sobre todas las cosas sino que se contentó con formular opiniones que eran "semejantes a la realidad". No hay conocimiento seguro; existe sólo una creencia apoyada por razones y la convicción personal (frags. 34 y 35).

Con estas reservas Jenófanes expone su opinión sobre el universo y el hombre con gran exactitud. Su concepción del mundo es, no obstante, muy primitiva, aunque, como Anaxímenes antes que él, despojó a Iris de su carácter mítico y dio una explicación natural del arco iris y del llamado fuego de San Elmo, que la creencia popular atribuía a los dióscuros. Sin embargo, imaginaba las estrellas como nubes ígneas que brillan de noche igual que carbones

y se extinguen durante el día. La tierra se extendía hacia abajo infinitamente. En base a su observación de los fósiles pensaba que aquélla había estado en su origen cubierta de agua y que los seres vivientes surgieron del barro formado por la tierra y el líquido (influencia de Anaximandro). El mar, según Jenófanes, era no sólo la fuente de toda el agua sino también de los vientos.

Jenófanes tiene mayor importancia como antropólogo. Concibió la idea de un progreso mental en el desarrollo de la humanidad y mientras la creencia popular consideraba las realizaciones más importantes de la civilización, entre ellas la agricultura, el cultivo de la vid, el descubrimiento y uso del fuego y otros utensilios, como dones de dioses benevolentes, él fue el primero en ver en tales hechos las creaciones personales de los hombres. Sin duda, en el tratamiento de la religión mostró la máxima profundidad. Aquí advirtió también el esfuerzo del hombre: las variadas formas religiosas son determinadas por las peculiaridades de los distintos pueblos. Él ya había expresado el pensamiento de que "en los dioses el hombre se pinta a sí mismo" y había dado ejemplos para ilustrar este aserto. Su mayor logro reside en que no fue llevado al ateísmo; por el contrario, purificó la idea de la divinidad despojándola de los últimos vestigios de los defectos humanos y así clarificó el camino no sólo para una más profunda concepción de Dios sino también para una piedad libre de toda superstición (como, por ejemplo, la adivinación) cuya sustancia es el pensamiento ético y la conducta moral. Esta filosofía de la religión, basada sobre la idea de la unidad del mundo y la inseparabilidad de Dios y la Naturaleza, es el mayor mérito de Jenófanes. En los detalles advertimos la falla, por lo menos hasta donde la tradición nos ilustra, de la elaboración sistemática de sus pensamientos. Sin embargo, por su amplitud mental, su posición progresista en el sentido de un racionalismo ilustrado este filósofo, que fue el primero en identificar la divinidad inmanente en el mundo con el ser inmutable y el primero también en dar al pensar preferencia sobre la incertidumbre de la percepción sensible, aparece claramente como el fundador de una nueva tendencia dentro de la filosofía griega.

13. Heráclito

El desarrollo posterior de la filosofía eleática, en particular, la metafísica de Parménides, no es una mera continuación de las ideas de Jenófanes, sino que sólo se torna totalmente comprensible si se la enfoca como reacción contra las ideas fundamentales de Heráclito.

Heráclito (alrededor del 544-484) nació en Efeso, ciudad que después de la destrucción de Mileto por los persas (494 antes de Cristo) resultó la más poderosa de Asia Menor, y contenía asimismo el mundialmente célebre santuario de Artemisa, monumental símbolo de la fusión de las culturas oriental y griega. El pensador fue miembro de una nobilísima familia en la que era hereditario el cargo real de sacerdote sacrificador de Demeter eleusina. Su actitud en la vida pública estuvo de acuerdo con la tradición de su casa. Aristócrata por nacimiento, se opuso, a la vez, tanto a la tiranía que había dominado durante largo tiempo su ciudad natal, como a la democracia, cuyas modalidades rechazó con desprecio al punto de que se retiró en soledad al templo de Artemisa. De mentalidad seria y profunda, llena de desdén frente a las actividades y opiniones de los hombres, no encontró satisfacción en los sabios más admirados de su tiempo y persiguió una tendencia independiente de estudio. Consignó sus resultados en una obra (de título desconocido), sin ninguna explicación detallada, mediante aforismos grávidos de contenido, figurativos, no pocas veces oraculares, y lacónicos hasta la oscuridad. Este método de exposición le valió el sobrenombre de *Oscuro*, cuyos primeros rastros se hallan en Tito Livio (XXIII, 39). Él mismo pensó que ello estaba en armonía con la dignidad del tema y nos da una pintura exacta de su espíritu que elaboraba más bien por intuición que por conceptos y se inclinaba con preferencia a la síntesis y no al análisis de lo múltiple. Se conserva una anécdota según la cual Sócrates describió este método a Eurípides en la siguiente manera: "Lo que he entendido es elevado y así también creo que es lo que no entiendo; pero para ello habría que ser un buceador delio".

Igual que Jenófanes, Heráclito comenzó a partir de la observación de la naturaleza; la entendió como un todo uniforme; en tal sentido ella ni ha llegado a ser ni perecerá. Jenófanes había descubierto la esencia del mundo en la divinidad. Del mismo

modo, Heráclito la colocó en un principio espiritual: el Logos. Sin embargo, permaneció más cerca de los viejos filósofos jónicos que los eleáticos, puesto que consideraba esta razón universal unida con un definido sustrato material, el fuego. Y mientras la divinidad de Jenófanes fue entronizada en majestuoso reposo e inmutabilidad, el cambio incesante de las cosas, la inestabilidad de todos los objetos individuales provocaron una fuerte impresión en Heráclito al extremo de que vio en ello la ley general del universo y sólo pudo considerar el mundo como algo sometido al constante devenir y siempre sujeto a nuevas modificaciones. Todo fluye y nada es permanente: nadie puede descender dos veces dentro del mismo río (frags. 91 y 12); nosotros somos y no somos (frag. 49 a); todo se transforma y adquiere así aspectos diferentes hasta asumir los más variados estados: "Del todo surge lo Uno y de lo Uno todo" (frag. 10); "Dios es día y noche, verano e invierno, guerra y paz, satisfacción y hambre" (frag. 67). La esencia de todas las cosas es, según Heráclito, el fuego: "Este mundo, que es el mismo para todos, no ha sido hecho por ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será un Fuego eterno y viviente que se enciende y se apaga según medidas" (frag. 30). La razón de esta hipótesis yace, en última instancia, en el hecho de que el fuego parecía al filósofo la sustancia que posee menos estabilidad y la que menos la tolera en otras. De aquí que por este fuego él entendió no simplemente las llamas sino el calor en general. Por eso lo llamó vapor ascendente o hálito. Las cosas se originan a partir del fuego mediante la transformación en sus sustancias correspondientes y por un proceso inverso retornan a él: "Todo deviene fuego y el fuego todas las cosas, como la mercancía se cambia en oro y el oro por la mercancía" (frag. 90). Pero, puesto que este movimiento jamás se detiene, nunca hay formas permanentes sino que todo se halla continuamente en proceso de transición de un estado a su opuesto y siempre contiene en sí los contrarios entre los cuales se mantiene en equilibrio. La lucha es la ley del mundo (frag. 80) y la guerra, común a todo, es el origen y fundamento de cuanto existe (frag. 53). Lo que está en lucha consigo mismo se une y lo que se desgarra vuelve a armonizarse (frag. 51; véase Bywater, frag. 45; Platón, *Sofista*, 242E). Es una unidad que torna a su punto de partida, según acontece con el arco y la lira. Heráclito censuró a Homero, en consecuencia, por condenar la discor-

dia. Pero subrayó no menos enérgicamente el hecho de que la armonía oculta de la naturaleza restablece siempre el acuerdo de los contrarios; que la ley divina. Dike, el hado, la sabiduría, la razón universal, Zeus, o la divinidad gobierna todas las cosas; que la sustancia originaria deviene todas las cosas, según leyes fijas y retorna de ellas a sí misma.

En su transformación la sustancia originaria pasa a través de tres formas fundamentales: el fuego deviene agua, ésta, tierra. En sentido opuesto, la tierra se torna agua, y el agua, fuego. El primero es el camino hacia abajo y el último el camino hacia arriba. Que las mismas fuerzas actúan en ambas direcciones lo denota el fragmento según el cual "el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son uno y el mismo". Todas las cosas están continuamente sujetas a este proceso de cambio; mas ellas aparentan permanecer en el mismo estado en cuanto reciben, por una parte, igual cantidad de la particular sustancia que pierden por otra. Un ejemplo significativo sobre este cambio lo ofrece la proverbial afirmación de Heráclito, según la cual el sol se renueva cada día, que el fuego reunido en el receptáculo de aquél se extingue cada crepúsculo y que durante la noche se forma de nuevo a partir de los vapores del mar. El filósofo aplica idéntico punto de vista (en común con Anaximandro y Anaxímenes) al universo: del mismo modo que el mundo surgió del fuego originario, así también cuando el año universal haya recorrido su curso retornará a él mediante la conflagración, y después de un término fijo será formado de nuevo; así, pues, el mundo está sometido a un cambio periódico infinito entre el estado de ser dividido y la unión de todas las cosas en el fuego originario. Se ha intentado negar que Heráclito sostuviera estas doctrinas; pero tal opinión es contradicha no sólo por el testimonio unánime de los antiguos desde Aristóteles, sino también por las propias palabras de Heráclito, y no puede hallar apoyo en Platón (*Sofista*, 242D y ss.).

El alma de los hombres forma parte del fuego divino; cuanto más puro es este fuego mayor resulta la perfección del alma. "El alma más seca es la más sabia y la mejor" (frag. 118). Sin embargo, puesto que el fuego-alma está del mismo modo sometido a una transformación continua, debe obtener la luz y el aire fuera de nosotros a través de los sentidos y de la respiración. Cuando el alma deja el cuerpo no se extingue sino que retorna a su punto

de partida, el fuego universal. Empero, la física de Heráclito no deja lugar para ninguna inmortalidad personal y no debemos dejarnos engañar por las expresiones simbólicas que se refieren a la vida y a la muerte que él tomó del lenguaje de los misterios. Por otra parte, resultaba perfectamente coherente que el filósofo, que en medio del cambio de la existencia individual reconocía sólo la ley general como permanente, atribuyese valor únicamente al conocimiento racional que apunta a lo universal, declarase los ojos y los oídos de los ignorantes "malos testigos" (frag. 107) y formulase este principio para la conducta práctica: "Todas las leyes humanas se originan en una única ley divina" (frag. 114); debemos obedecerla y extinguir la arrogancia como si fuera un incendio (frag. 43). De la propia confianza en el orden divino del mundo surge el contento que para Heráclito es el mayor bien. Estaba convencido de que la felicidad del hombre dependía de sí mismo: el carácter del individuo es (quiere decir, determina) su destino (frag. 119). El bienestar de la comunidad reside en el imperio de la ley. El pueblo debe luchar por sus leyes como por sus murallas (frag. 44). Pero el aristocrático filósofo comparte la opinión (frag. 33, véase asimismo el 49) de que la voluntad de un individuo puede también ser ley, y expresa la más amarga censura contra la democracia que desterró a su amigo Hermodoro (frag. 121). Dentro del mismo espíritu de áspera independencia se opone a las opiniones religiosas y a los usos del pueblo al criticar con mordaces palabras no sólo los excesos dionisíacos sino también la idolatría y los sacrificios sangrientos de la religión popular. Pues fue el primer filósofo que reconoció el carácter simbólico de la religión y esto le permitió descubrir el sentido de los cultos populares (frag. 15), cuya peculiaridad parecía serle señalada por el lenguaje. Finalmente, Heráclito, igual que Jenófanes, tuvo conciencia de la limitación del conocimiento: reconoció, en efecto, la relatividad de las ideas humanas (frags. 61, 82 y 83) y no exceptuó, por cierto, los valores éticos, los que sólo poseen validez en el mundo de los hombres, y cuyas contradicciones son resueltas, como todas las demás cosas, en la absoluta armonía universal, Dios (frag. 102).

Heráclito es el más profundo y vigoroso entre los filósofos presocráticos. Su panteísmo es más agudo en comparación con el de Jenófanes; también es más claro y preciso. Mientras en el último

la relación de Dios con el universo es ambigua en los detalles, para Heráclito ella toma la forma de un espíritu inmanente que crea de sí mismo la naturaleza, la historia, la religión, la ley y la moralidad. Las tres ideas fundamentales de este panteísmo son la unidad, el cambio eterno y la inviolabilidad de las leyes del orden universal.

14. Parménides

La antítesis deliberada de Heráclito es Parménides de Elea (540/470), descendiente de familia noble y rica, quien dio a su ciudad natal una excelente constitución, pero fue persuadido por el pitagórico Amenias, al que él honró y reverenció hasta después de su muerte, para que cambiase la vida política activa por otra de retiro filosófico. Si encontramos en él cierto conocimiento astronómico, tal como la identidad de la estrella matutina y la vespertina, la iluminación de la luna por el sol y aparentemente también la figura esférica de la tierra, todo ello lo debe a sus relaciones con los pitagóricos. Más tarde se vinculó a Jenófanes. Igual que este último, expuso sus doctrinas en un poema. Comienza éste con el viaje del poeta, en un carro especial, hasta la residencia de la diosa, la que le revela la verdad plena y las engañosas creencias de los hombres. Se divide el poema en dos partes, de las cuales la primera explica la Verdad; la segunda, la Decepción. Los escritos de Heráclito lo impulsaron a dar publicidad a sus teorías, y es a este filósofo a quien ataca con acritud en los fragmentos 6 y 8, donde lo alude expresamente. La idea de la cual Parménides partió es la del Ser en contraposición del No-ser. Él entendió por Ser no el concepto abstracto del ser puro sino lo "lleno", la materia espacial sin ninguna otra determinación; el No-ser es el espacio vacío (esto era parte de la doctrina pitagórica). "Sólo el Ser es; el No-ser no es y no puede ser pensado" (frags. 4, 6 y ss.). A partir de esta idea fundamental derivó todos sus dogmas sobre la naturaleza del Ser. El Ser no puede tener principio o cesar de ser, pues no es posible que sea creado del No-ser o reducido al No-ser; él nunca fue ni será jamas, sino que es ahora continuo e indiviso. Es indivisible porque es lo que es, igual en todas sus partes, y nada hay que

pueda dividirlo. Es inmóvil e inmutable, idéntico a sí mismo, comparable a una esfera perfectamente redondeada, equidistante de todos los lados a partir de su centro. El pensamiento no difiere del Ser, pues es sólo el pensamiento del Ser (frag. 8). El único conocimiento verdadero es el que nos muestra en cada cosa el Ser inmutable: el logos; los sentidos, por su parte, que nos presentan lo múltiple, la creación, la destrucción y el cambio, es decir, el ser del No-ser, son la fuente de todos los errores.

Sin embargo, Parménides emprendió en la segunda parte del poema la tarea de mostrar cómo debe entenderse el mundo desde el punto de vista del hombre común. En realidad, lo único que existe es el Ser; la opinión de los hombres coloca el No-ser junto a aquél y piensa que cada cosa se halla compuesta de dos elementos, de los cuales uno corresponde al Ser y el otro al No-ser: a aquél la luz y el fuego, y a éste la noche, lo oscuro, pesado y frío, que Parménides llamaba también tierra. Lo primero, según Teofrasto, es descrito como principio activo; lo segundo, como pasivo, pero le agregaba a modo de complemento, la forma mítica de la divinidad que todo lo gobierna. Sobre estas premisas se empeñó en explicar el origen y ordenamiento del mundo. Muy poco, empero, se ha preservado de estos libros que incluían en su tratamiento las teorías de otros pensadores desde Hesíodo hasta su propio tiempo. Describió la estructura del universo como compuesta de una tierra esférica y de las diferentes esferas parcialmente oscuras, iluminadas y mixtas, dispuestas en torno de aquélla y encerradas por la bóveda fija del cielo. Igual que Anaximandro y Jenófanes creyó que los hombres habían surgido del fango terrestre. Sus ideas, por tanto, son tributarias de la constitución material de sus cuerpos; cada uno de los dos elementos reconoce lo que es similar a sí mismo. El carácter de las representaciones depende de cuál de ambos elementos es el preponderante; aquéllas poseen, en consecuencia, mayor certeza cuando lo cálido (el Ser) predomina. En cuanto a los restantes dioses se dice que Parménides ha dado de ellos una interpretación alegórica, así como Teágenes de Regio hizo en su defensa de Homero contra los ataques de Jenófanes; Apolo es el sol; Hera, el aire; Zeus, el calor.

Heráclito y Parménides desconfiaban a la vez de la evidencia de los sentidos y buscaron corregirla mediante el pensamiento, pero por sendas opuestas ciertamente. Para Heráclito los sentidos dan

la ilusión de un ser permanente, y reconoció la sustancia siempre cambiante del fuego como la realidad detrás de aquél. Parménides advirtió, sin embargo, el engaño de los sentidos en el aparente devenir y perecer, y aceptó el ser inmutable detrás de éstos. Esta oposición está representada también en la filosofía del lenguaje que corresponde a su pensamiento arcaico. Para Heráclito las palabras como designación de cosas expresan su naturaleza y son entonces una necesidad natural, pero Parménides cree que ellas son nombres arbitrarios y, por lo tanto, convencionales. Ambos contrastan las palabras con la Palabra, el Logos, la unidad del pensamiento, el ser y el discurso. Por erróneo que sea el intento de convertir al metafísico Parménides en un lógico puro, sin embargo el eleático captó los puntos débiles en las doctrinas de Heráclito: la necesidad de una base que explicara por qué el fuego universal cambia de forma. El mismo Parménides no pudo hallar ninguna razón para ello; antes bien, la consideró imposible. Así, llegó con Jenófanes a la conclusión de la completa inmutabilidad del Ser y, además, a su rechazo lógico del mundo de los sentidos, el cual corresponde al repudio ético formulado en los círculos orficopitagóricos. El concepto del ser parmenídeo, vacío y rígido, muestra adónde lleva una construcción puramente lógica que niega todo derecho a la percepción y a la experiencia. No sin justificación Platón y Aristóteles llamaron a los eleáticos los "interruptores del curso del mundo" y "científicos artificiales". No obstante, la filosofía de Parménides fue de gran importancia para la posteridad. La oposición metafísica fundamental de Ser y Devenir, según la expusieron Parménides y Heráclito, condujo a los sistemas de compromiso del siglo v —Empédocles, Anaxágoras, los atomistas—, todos los cuales negaron con Parménides a la sustancia esencial el devenir absoluto y el perecer, pero reconocieron, de acuerdo con Heráclito, una relativa inestabilidad, una combinación y separación de estas sustancias en los seres individuales.

Además, este extremo monismo con su violenta división del intelecto humano en dos órganos opuestos, uno de los cuales adquiere la supremacía a expensas del otro, con su insostenible rechazo del mundo de los sentidos en favor de un ser abstracto sólo aprehendido por el pensamiento, preparó el camino para el dualismo metafísico que encontró su más completa expresión en la teoría platónica de las ideas.

15. Zenón y Meliso

Una tercera generación de filósofos eleáticos estuvo representada por Zenón y Meliso. Zenón de Elea, cuyo heroico fin en lucha contra un tirano es bien conocido, fue el discípulo favorito de Parménides, y de acuerdo con Platón (*Parm.*, 127B) tenía veinticinco años menos que su maestro, o cuarenta, según la cronología de Apolodoro. En un trabajo en prosa de sus primeros años, defendió las doctrinas de Parménides, indirectamente, mediante la refutación de la concepción corriente del mundo, con tal agudeza que Aristóteles (Diógenes Laercio, VIII, 57; IX, 25) le llamó el creador de la dialéctica. Aquellas de sus pruebas con las cuales nos hallamos familiarizados están dirigidas, en parte, contra el supuesto de una multiplicidad de las cosas, y también contra el movimiento. Sus objeciones de la multiplicidad son: 1) Si el ente fuera múltiple debería ser a la vez infinitamente pequeño e infinitamente grande; lo primero porque las unidades de que se compone deberían ser indivisibles y, en consecuencia, sin magnitud; lo segundo porque cada una de sus partes supondría otra distinta de la cual proviene, y ésta, a su turno, otra, etc. 2) De igual modo debe ser, a la vez, finito o infinito en número: finito porque no puede haber más cosas que las que hay; infinito porque para ser múltiple cada par de cosas debe tener una tercera entre ellas y similarmente entre ésta y cada una de las dos precedentes, y así *ad infinitum.* 3) Si todo está en un espacio éste debe ser el mismo espacio y también el espacio de este espacio. 4) Queda por mencionar la observación de que si una medida de trigo produce ruido cuando se la vuelca, cada grano y cada parte de él también han de provocarlo. Aún más célebres y más importantes son las cuatro pruebas contra el movimiento (Aristóteles, *Fís.*, VI, 9 y sus comentadores). 1) Para cubrir cierta distancia un cuerpo debe primero atravesar la mitad y luego de ello la mitad de la mitad y así sucesivamente, es decir, en un tiempo determinado tiene que atravesar un número ilimitado de espacios. Así no pudo originarse el movimiento. 2) El mismo argumento en otra aplicación (el llamado ejemplo de Aquiles): Aquiles no puede alcanzar jamás a la tortuga si ésta ha obtenido de él alguna ventaja, pues en el momento en que él ha llegado al punto A la tortuga se halla en el segundo, B, y cuando él se halla en el B aquélla ha pasado al C, etc.; de aquí que el movimiento no

pueda nunca llegar a su fin. 3) La flecha que vuela está quieta puesto que ésta se halla en cada instante en uno y el mismo espacio; en consecuencia, se encuentra en quietud en cada momento de su vuelo y también durante todo el tiempo transcurrido. 4) Las distancias iguales deben, con idéntica velocidad, ser recorridas en tiempos iguales. Pero un cuerpo en movimiento pasa junto a un segundo si éste se mueve en dirección contraria a la misma velocidad, con velocidad doble del que se halla en quietud. Así las leyes del movimiento contradicen los hechos. Más tarde estas pruebas fueron utilizadas en forma escéptica. Zenón mismo sólo quiso reforzar las proposiciones de Parménides; mas por el método con que persiguió este propósito dio un empuje duradero no ya al desarrollo de la dialéctica sino también a la discusión de los problemas relativos a las ideas del espacio, el tiempo y el movimiento. Ciertamente no advirtió él los sofismas de estas pruebas, y en particular, el error fundamental, la confusión de la divisibilidad infinita (potencial) del espacio y el tiempo con la división infinita (actual).

Meliso de Samos, el mismo individuo que en 441 antes de Cristo derrotó como almirante a la flota ateniense, expuso en su libro *Sobre la naturaleza* o *Sobre el ente* la doctrina parmenídea del Ser, que defendió, según parece, entre otros, contra Empédocles y Leucipo. Probó con los mismos argumentos de Parménides la eternidad e indestructibilidad del Ser, pero en divergencia con él extrajo la inadmisible conclusión según la cual aquél debería ser espacialmente sin comienzo ni fin, esto es, infinito. Trató de confirmar después esta opinión mediante la negación del espacio vacío, que utilizó como argumento contra el supuesto de la multiplicidad de las cosas, pues se mantuvo firme en su adhesión a la doctrina de Parménides de la unidad e indivisibilidad del Ser. Con él negó todo movimiento y cambio en la composición de las cosas y en la estructura de sus partes, puesto que cada modificación significa la extinción de lo existente y el surgir de algo nuevo; como consecuencia de ello impugnó la división y mezcla de las sustancias. En sus argumentos contra el espacio y el movimiento volvió a mencionar la impensabilidad del espacio vacío, sin el cual ni el movimiento ni la condensación ni la rarefacción son posibles. A igual que Parménides rechazó finalmente la evidencia de los sentidos, contra los que presentó la objeción de que a menudo las cosas parecen cambiar su apariencia previa y esto resultaría imposible si ellas hubiesen

sido formadas en verdad como se presentan a primera vista. No debe extrañar que con respecto a los dioses rechazara todo conocimiento y lo considerase inalcanzable, de acuerdo con Protágoras que fue aproximadamente contemporáneo suyo.

En el desarrollo del pensamiento elático, Jenófanes con su tendencia crítica y espiritual e intereses teológicos, aparece como el predecesor de Parménides. Éste formuló el profundo aunque rígido dogma central de la escuela. Zenón y Meliso fueron sus intérpretes, quienes, mediante el arte de la dialéctica, defendieron las conquistas de esta filosofía contra los ataques de los adversarios, pero no sin el peligro de caer en el tembladeral de las simples polémicas y preparar así el camino —todo ello inconscientemente— al escepticismo de los sofistas que fue luego superado por la lógica platonicoaristotélica.

IV. LOS SISTEMAS DE TRANSACCIÓN DEL SIGLO V Y LOS ÚLTIMOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

16. Empédocles

Una alianza de intelectualismo y misticismo aún más íntima que la que advertimos en el pitagorismo fue lograda en la filosofía de Empédocles de Agrigento (alrededor de 495/435), quien continuó la tendencia dualista que tuvo su origen en esa ciudad. Perteneció el pensador a una distinguida familia y su abuelo, del mismo nombre, alcanzó una victoria olímpica en las carreras de caballos. Visitó la colonia pan-helénica de Turio muy poco después de su fundación en el año 444-443. Participó en la vida pública de su ciudad natal con tal celo que le fue ofrecida la corona real, pero la rechazó. Finalmente fue obligado a desterrarse y murió en el Peloponeso muy lejos de su hogar. Una rica variedad de leyendas surgió con motivo de su muerte. La más conocida supone que un extraño impulso lo llevó a saltar dentro del cráter del Etna. La personalidad de Empédocles recuerda a la de Fausto y sólo puede ser entendida si reconocemos en su carácter la mezcla de una pasión por la investigación científica con el no menos vehemente deseo de elevarse sobre la naturaleza. En lo que a él respecta

el problema no residía simplemente en el conocimiento de la naturaleza sino en el dominio de ella. Su propósito era descubrir qué fuerzas gobernaban el mundo natural para ponerlas al servicio de sus conciudadanos. Se parece íntimamente a los taumaturgos y magos, pues muchos hechos sobrehumanos le fueron adjudicados, y su discípulo Gorgias lo vio actuar en sus escenas *mágicas*. Se consideró a sí mismo un ser superior porque en el ciclo de nacimientos, como médico, poeta y conductor del pueblo había llegado al último y más elevado estado desde el cual hay un retorno al reino bienaventurado de los dioses; pero por el momento aún erraba a la manera de un dios eterno entre mortales (frags. 112, 4, 23, 11), por lo que como ellos era un "vagabundo extraviado" (frags. 115, 13). La multitud le seguía por millares cuando visitaba las ciudades y le urgía y rogaba que le mostrase el camino que conducía a la salvación (frag. 112). El conocimiento de la naturaleza que poseía lo comunicó a su discípulo Pausanias como si fuese una suprema revelación (frags. 5, 112), para la cual exigía "fe" (frags. 71, 1, 114, 3). Para recibir este conocimiento y obtener beneficios de él se necesitaba un alma buena y pura (frags. 4, 110). Tal vez siguiendo el precedente de los pitagóricos confió primeramente sus doctrinas a sus discípulos con la solemne promesa de secreto (frag. 3). Desarrolló su pensamiento en dos poemas, los que lejos de ser contradictorios entre sí, son el producto de una y la misma mente y sin duda fueron considerados, después de su publicación, como una obra completa en tres libros (alrededor de 5.000 versos). Cada una de estas obras contenía referencias a la otra; en el poema de las purificaciones la física es presupuesta y en la física hallamos la misma visión pesimista de la existencia terrenal que exhibe el otro trabajo. Ambos poemas forman un conjunto inseparable, que da unidad al sistema filosófico; sólo que en uno el acento se coloca sobre la naturaleza y en el otro sobre el alma.

La explicación de la naturaleza que da Empédocles representa un intento para encontrar una transacción entre Heráclito y Parménides, entre el cambio eterno y la eterna invariabilidad. Parménides tiene razón: no existen el devenir ni el perecer absolutos. Pero Heráclito también está en lo cierto: las cosas individuales se hallan realmente en un continuo proceso de cambio. Lo que se llama creación y destrucción es en verdad la mezcla y la separación de las sustancias esenciales eternas e inmutables (frags. 8, 9).

Estas sustancias difieren unas de otras cualitativamente y en su aspecto cuantitativo son divisibles no como átomos sino como elementos. Empédocles fue el primero en formular esta idea de elemento. El nombre, sin embargo, es de origen posterior. Él mismo los llamó las "raíces de todas las cosas". De Empédocles proviene también la doctrina según la cual los elementos son cuatro, fuego, aire, agua y tierra. Ninguna de estas sustancias puede ser transformada en alguna de las otras o combinada con ellas para formar una nueva. Cada mezcla de los elementos consiste sólo en una combinación mecánica de pequeñas partes de ella. De igual modo toda acción que los cuerpos sustancialmente separados producen unos sobre otros se debe al hecho de que las pequeñas partículas se desprenden y penetran en los poros del otro. Cuando los poros y las emanaciones de los dos cuerpos son afines se atraen mutuamente como en el caso del imán y el hierro.

Mas, ¿cómo se produce el movimiento en estas sustancias originarias?

Ésta es una nueva cuestión que surgió del problema de las sustancias. Heráclito la había incluido desde el principio en su "fuego eterno". Parménides la negó en forma indirecta. Empédocles, empero supone dos fuerzas en movimiento que producen la mezcla y la separación de los elementos: una combina, la otra separa. Llama Amor a la primera y Odio a la segunda. Estas fuerzas, sin embargo, no actúan siempre de la misma manera. Así como Heráclito consideró que su mundo emergía periódicamente del fuego primigenio y se consumía de nuevo en él, Empédocles creyó que los elementos, en un proceso de cambio infinito, llegan a la unidad mediante el Amor y se disgregan por el Odio. En el primero de estos estados el mundo es una mezcla completa de todas las sustancias y formas, una esfera descrita como un dios bienaventurado, puesto que el Odio ha desaparecido de él. El polo opuesto es la separación absoluta de los elementos. Entre estos extremos yacen los períodos del mundo dentro de los cuales nacen y perecen los seres individuales. En la formación del presente universo el Amor, que se hallaba en el comienzo separado del Odio por las sustancias, constituyó un torbellino al que atrajo gradualmente los elementos; de esta mezcla el aire o el éter fue el primero en separarse por el movimiento rotatorio y generó la bóveda del cielo; luego lo hizo el fuego, que ocupó su posición inmediatamente

debajo del aire; de la tierra fue extraída por rotación el agua, la que a su vez produjo de nuevo aire (esto es, el aire atmosférico inferior). El cielo consiste de dos mitades: una, luminosa, y la otra, oscura, salpicada con partículas ígneas; la primera es el cielo del día y la segunda el cielo nocturno. Empédocles, en común con los pitagóricos, consideró el sol como un espejo que recoge y refleja los rayos del fuego celeste así como la luna refleja los del sol. El hecho de que la tierra y el universo se mantengan en sus posiciones se debe a la rapidez de la rotación.

De acuerdo con Empédocles las plantas y los animales surgieron de la tierra. Pero así como la unificación de las sustancias es sólo gradualmente efectuada por el Amor, también en la creación de los seres vivientes él presupone un progreso sostenido hacia formas más perfectas. Al principio sólo miembros separados salieron de la tierra; luego éstos, cuando se reunieron, se combinaron en figuras monstruosas y una vez creados los animales y hombres actuales, ellos eran también en la etapa inicial masas informes que con el tiempo recibieron su adecuada estructura. No es en sí mismo probable, ni es afirmado por Aristóteles (*Fís.*, II, 8), que Empédocles explicara la configuración eficiente de los organismos por la teoría según la cual sólo pudieron haber sobrevivido entre esas creaciones azarosas aquellas adaptadas para la vida. Parece que el filósofo realizó un estudio profundo de las criaturas vivientes. Formuló conjeturas sobre su procreación y desarrollo, la composición elemental de los huesos y la carne, el proceso de la respiración (que él supuso que en parte se efectuaba a través de la piel) y otros fenómenos de este tipo. Trató de explicar las actividades de los sentidos mediante la doctrina de los poros y los efluvios; en el caso de la vista la luz que se mueve contra el ojo se enfrenta con el fuego y el agua existentes en ese órgano. Postuló el principio general de la percepción, según el cual cada elemento es reconocido por su semejante (el deseo es causado en nosotros por lo semejante y el disgusto por lo opuesto) y en consecuencia resulta que la naturaleza del pensamiento depende de la del cuerpo, en particular, de la sangre, que es el asiento principal del pensar. Mas él no permitió que este materialismo le impidiera subordinar la percepción a la razón, aunque no coloca esas facultades en tan agudo contraste como Parménides.

Creyó Empédocles que sobre este dominio de la materia existía

otro más elevado, el de los espíritus bienaventurados. Esta creencia de Empédocles concordaba con la doctrina orficopitagórica de la transmigración, de cuya profanación fue acusado (Diógenes Laercio, VIII, 35). Estos espíritus son eternos y viven en una comunidad divina y bienaventurada, de la que, sin embargo, quedan excluidos los que se han mezclado con el pecado, el perjurio o el goce de los sacrificios sangrientos. Éstos deben transmigrar durante "30.000 Horas" a través de plantas, animales y cuerpos humanos "envueltos en una extraña túnica corpórea" (frag. 126). Viven, en consecuencia, en cuerpos orgánicos y constituyen el vínculo de unión entre el mundo de la materia y el de los espíritus. Mas, puesto que la existencia terrena es un castigo, la caída de los espíritus a la tierra, la "ciénaga de la desesperanza", es descrita con los más intensos colores (frags. 118-124, 139). De las formas inferiores de la vida, los laureles y los leones son las mejores moradas para las almas (frag. 127). La escala más alta está formada por los cuerpos de los sacerdotes, médicos y príncipes (frag. 146). Esta doctrina condujo naturalmente a la prohibición de los alimentos a base de carnes y de los sacrificios sangrientos (frags. 136, 139) que fueron reemplazados por tortas rituales con figuras de animales (D. Laercio, VIII, 53), a la vez que también se excluyeron de las comidas las habas y los frutos del laurel (frag. 140, 141). Parece, asimismo, que este sistema rechazó la guerra como producto del Odio; la edad de oro, por lo menos, en la que Cypris (Venus) era la reina, nada supo de contiendas bélicas (frag. 128). Éstas son las condiciones para liberar a los espíritus del mal y sólo de tal manera es posible para ellos compartir de nuevo el hogar y la mesa de los otros inmortales (frag. 147).

El sistema filosófico de Empédocles presenta un dualismo completo; por una parte, el mundo de la naturaleza con sus elementos, y por la otra, los espíritus, ambos combinados en la naturaleza orgánica. La vida auténtica es la existencia divina que se eleva sobre el mundo de la materia. Pero a pesar de todo el cosmos es suficientemente interesante como para ocupar toda la energía de la mente en su investigación, si bien en ello se requiere la ayuda de aptitudes superiores, pues la penetración del conocimiento humano es limitada (frags. 2, 132). No está claro en qué sentido imaginó Empédocles la relación del espíritu, particulamente en el hombre, con los poderes del pensamiento que se localizan en su

sangre. De cualquier modo, el pensamiento es para él, igual que la percepción sensible, sólo una función del cuerpo, que se compone de elementos. El supuesto del alma fue, en consecuencia, para él innecesario. Ella es reemplazada por un *daimon*; pero éste es un huésped extraño en el reino terrestre. Empédocles debe haber dado por sentado que era posible para este espíritu recordar su vida anterior y sus primeras encarnaciones. No sólo atribuyó este poder a Pitágoras en su más alto grado (frag. 129), sino que también lo reclamó para sí mismo (frag. 117). Tal vez el espíritu recupera el poder cuando ha alcanzado la etapa más alta en la existencia terrena y se acerca de nuevo a su origen divino. No hay lugar en el mundo de Empédocles para los dioses de la creencia popular; ésta es una "oscura opinión" (frag. 132). Él creyó, como Jenófanes, que la divinidad debía ser exaltada sobre toda forma e idea humanas. Un espíritu sagrado penetra en el mundo con su pensamiento y su ley gobierna el Todo (frags. 132, 135). Casi parece que él llegó a aceptar que la divinidad es idéntica a la Esfera (frags. 26-29, 134).

Empédocles tuvo enorme influencia en la posteridad. Por su reducción del mundo material a un número limitado de sustancias y su combinación en proporciones matemáticas fijas, se convirtió en el fundador de la química moderna, en tanto que su teoría de los elementos fue aceptada hasta los comienzos del siglo XVIII. Su intento de explicar la creación de los seres orgánicos sobre una base mecanicista lo coloca con Anaximandro entre los precursores de Darwin. Como místico es una de las más curiosas y significativas personalidades de los dualistas griegos y continúa ejerciendo sobre los espíritus poéticos una fuerte fascinación. Su discípulo Gorgias heredó su capacidad de poderosa expresión y convirtióse en el creador de la prosa retórica ática.

17. Anaxágoras

El segundo de los sistemas de transacción arriba mencionado fue propuesto por Anaxágoras de Clazomene (500-428). Pero mientras la física de Empédocles formaba simplemente una aunque importante parte de su completo sistema místico y era el intento para

explicar uno de los mundos que juntos constituyen el universo en su totalidad, Anaxágoras, libre de todo rastro de misticismo, siguió el camino racional de los viejos fisiólogos jónicos.

Miembro también de una familia noble y rica, distinguido entre la mayoría de sus predecesores, se mantuvo alejado de la política y en verdad desdeñó la administración de sus posesiones para dedicarse por entero a la investigación. Fue de manera consciente y deliberada el primer pensador puro y contemplativo, que vio en el conocimiento del mundo la tarea y el fin de la vida, plenamente convencido a la vez de sus efectos éticos concomitantes. En su naturaleza se advertía la mezcla feliz de la actitud para el conocimiento fundado en la experiencia y la observación con el poder del razonamiento. No conocemos los motivos que lo llevaron a abandonar su tierra natal, pero podemos descubrir inequívocamente en su carácter un rasgo en íntima unión con su filosofía: el impulso para elevarse sobre las limitaciones de las formas que se habían tornado simples espectros históricos. Fue él quien llevó a Atenas la filosofía jónica, donde vivió durante casi treinta años (alrededor del 460 al 430) en términos amistosos con Pericles y su talentosa esposa, Aspasia, oriunda de Mileto, y también con Eurípides y otros hombres prominentes de la ciudad que después de su victoria sobre Persia se preparó para convertirse en el centro intelectual de Grecia. Desde luego, en contraste con el interés que los más altos círculos mostraron por la filosofía, la masa del pueblo permaneció ajena y desconfiada ante el nuevo espíritu del iluminismo jónico. Así, pues, en el año 432, antes de Cristo, el sacerdote del oráculo, Diopeites, presentó una resolución a la asamblea según la cual "quienes no aceptan la religión y predican doctrinas astronómicas deben ser sometidos a proceso" (Plutarco, *Per.*, 32). Cuando poco antes del estallido de la guerra del Peloponeso se afirmó la oposición contra Pericles, Anaxágoras fue una de las víctimas de esta ley. Dejó Atenas y se retiró a Lampsaco donde murió algunos años más tarde rodeado de grandes honores. De su trabajo en prosa *Sobre la naturaleza,* que podía ser comprado en Atenas por un dracma (Platón, *Apología,* 26D) se han conservado importantes fragmentos.

Anaxágoras concuerda con Empédocles en que es impensable el devenir y el perecer en sentido estricto y consecuentemente cualquier cambio cualitativo de las cosas. Por tanto, todo llegar a ser consiste sólo en una mezcla y todo perecer se resuelve en la sepa-

ración de sustancias ya existentes. Cada mudanza de cualidad depende de un cambio de la composición material. No pudo, sin embargo, explicar, a partir de la sustancia como tal, el movimiento producido por la separación y la combinación (él negó el vacío con Parménides y Meliso), y menos todavía el bien ordenado movimiento que ha originado tan bellas estructuras como el mundo.

Las fuerzas semimíticas y semimateriales del Amor y del Odio que Empédocles utilizó a fin de explicar el movimiento parecían inadecuadas para Anaxágoras. Él pensó que éste sólo podía ser el esfuerzo de un ente cuyo conocimiento y poder prevalecían por sobre todas las cosas, es decir, la tarea de un ser pensante, racional y todopoderoso, la mente o *nous*. Esta energía y razón únicamente es poseída por el *nous* cuando se halla libre de toda mezcla y nada le impide actuar. La idea dominante de Anaxágoras, entonces, significa que la concepción de la mente es distinta de la materia, y el rasgo más esencial de esta diferencia él lo encuentra en el hecho de que la mente es absolutamente simple y la materia totalmente compuesta. La primera "no se mezcla con nada", "existe sólo por sí misma", como "la más fina y la más pura de todas las cosas"; posee conocimiento absoluto de todo y la máxima energía. Estas expresiones no aseguran en forma explícita su incorporeidad, pero eso es inequívocamente lo que Parménides significó aunque la cuestión de su representación personal estaba aún muy lejos del pensamiento del filósofo. Su función esencial es la separación de las masas mezcladas, de modo que su conocimiento no es nada más que un distinguir. La materia, por otra parte, antes que la mente haya actuado sobre ella, existe como una masa indiferenciada. Puesto que todo debe evolucionar a partir de esta materia mediante la nueva separación de sus componentes, no puede ella ser pensada como algo homogéneo ni como una mezcla de sustancias primarias tan simples según los elementos de Empédocles. Consiste más bien, de acuerdo con Anaxágoras, en una mezcla de partículas innumerables e increadas de una peculiar composición, imperecederas e inmutables pero no indivisibles: partículas de oro, carne, huesos, etc. Anaxágoras llama a sus sustancias primarias *spermata* o semillas; más tarde, siguiendo la terminología aristotélica, se las conoció como *homeomerías*. Según estas hipótesis Anaxágoras comenzó su cosmogonía con una descripción de la época en que todos los elementos se hallaban completamente mezclados. La separación surgió

cuando la Mente produjo un movimiento rotatorio, efectuado al principio sólo en un punto. El torbellino se expandió desde este punto, atrajo hacia él más partes de la materia infinita y continuará atrayéndolas. No se sabe si Anaxágoras supuso que la Mente intervenía en otras etapas del proceso de la creación del mundo. En verdad, tanto Platón (*Fedón*, 97B y ss.) como Aristóteles (*Met.*, 985a18 y 988b6) concuerdan en formular sus objeciones de que él no supo emplear su principio recientemente descubierto para la explicación teleológica de la naturaleza sino que en este caso, a igual que sus predecesores, se limitó a aceptar la acción ciega de las causas materiales. El movimiento rotatorio en primer término separaba las sustancias en dos masas de las cuales una contenía lo cálido, lo seco, lo luminoso y lo raro, y la otra, lo frío, lo húmedo, lo oscuro y lo denso: el éter y el aire (más exactamente el vapor y la niebla). A medida que el movimiento continuaba la segregación de las sustancias progresaba, pero no llegaba nunca a su fin, pues en cada partícula hay vestigio de todas las cosas y sólo así es posible que una de ellas sin cambio alguno de sus constituyentes materiales logre alcanzar una apariencia diferente, mediante la prevalencia de los elementos particulares. Si la nieve no fuese negra (esto es, si no existiese en ella lo oscuro junto a lo claro) entonces el agua dentro de la cual se funde no sería negra. Lo liviano y lo cálido eran llevados por el movimiento rotatorio a la periferia y lo denso y lo húmedo hacia el centro. Esto formaba la tierra que Anaxágoras, como los antiguos jónicos, la imaginaba a la manera de un disco chato que se apoyaba en el aire. Las estrellas se hallaban constituidas por masas incandescentes de piedra que fueron arrancadas de la tierra por la fuerza de la rotación y arrojadas dentro del éter. Los astros se movían al comienzo en un plano horizontal alrededor del disco de la tierra; sólo después que ésta se hubo inclinado hacia abajo en su parte sur las órbitas de aquéllos se intersecan con el plano de la superficie terrestre. Anaxágoras creyó que la luna era similar a la tierra y que estaba habitada. El sol, que es muchas veces más grande que el Peloponeso, refleja la mayor parte de su luz no sólo sobre la luna sino también sobre todos los otros astros. La tierra, que al principio consistía en barro, se fue secando por el calor del sol.

Del fango, fertilizado por los gérmenes contenidos en el aire y en el éter, se produjeron los seres vivientes. Lo que los anima

es el espíritu y éste es el mismo en todo, inclusive en las plantas, mas lo comparten en grados variados. En los seres humanos la percepción sensible es también una función del espíritu. En los órganos sensoriales, que van a encontrarse en el cerebro como su órgano central (véase Alcmeón), la percepción se produce no por lo similar sino por lo contrario. Anaxágoras no tenía dudas de que las cualidades de las cosas que percibimos mediante los sentidos pertenecen a las cosas mismas. Aseguró, sin embargo, con el mayor énfasis, que aquéllos nos dan una información demasiado incompleta sobre los constituyentes esenciales de los objetos. De aquí que sólo la razón sea capaz de brindarnos el verdadero conocimiento; empero "lo visible nos descubre el camino de lo invisible" (frag. 21a). De la composición de un meteorito que cayó en Aegospótamos en el año 467/66 dedujo la similar estructura de los cuerpos celestes y consideró así que el sol era una masa ígnea de piedra, observación que lo expuso al cargo de ateísmo. También resolvió el problema de la inundación del Nilo, que por largo tiempo había sido un enigma para los griegos. Achacó el fenómeno al derretimiento de las nieves de las montañas de Etiopía, explicación que, por cierto, no fue aprobada por Herodoto (II, 92). A causa de sus teorías astronómicas se mantuvo en una actitud crítica frente a la religión popular. Rechazó la creencia en la adivinación, así como también todas las intervenciones de los dioses dentro del curso de la naturaleza. Reemplazó la idea teleológica popular del mundo por una estricta explicación científica y causal,[a] de modo que el reproche ya mencionado de Platón y Aristóteles sólo es pertinente para una versión inversa del gran mérito de su método de investigación. Hasta Pericles, en un momento difícil de la historia ateniense, no titubeó en hacer un hábil uso de la explicación científica de Anaxágoras a fin de sofocar el pánico causado entre los tripulantes de la flota por un eclipse de sol. Es por lo menos probable que Anaxágoras formuló una interpretación simbólica de los dioses de la creencia popular y que identificara a Zeus con su *Nous* y a Atenea con el arte, o que intentara extraer ideas éticas de Homero. No hay, por supuesto, suficiente evidencia para aceptar que fuese un adorador ortodoxo de los dioses.

Si aceptamos la introducción de un principio espiritual distinto de la materia como el aporte capital de Anaxágoras a la filosofía y consideramos a éste el primer dualista entre los pensadores griegos,

no debemos subestimar el hecho de que aparte de estar su *Nous* muy lejos de ser incorpóreo este dualismo difiere del de los órficos, los pitagóricos y Empédocles (y también del de Platón). Con el último enfrentamos la cuestión de dos mundos fundamentales desiguales: el mundo divinizado de los espíritus, y el material de la existencia terrena afectado por la enfermedad, la miseria y la muerte. Ningún rasgo de desprecio por el mundo corpóreo podemos descubrir en Anaxágoras. Su mirada reposa con idéntico asombro en la órbita de los astros así como en la estructura de los cuerpos humanos y animales. Su *Nous* aunque existe por sí mismo y no se mezcla con nada, se halla como fuerza predominante en movimiento íntimamente vinculado con todo el cosmos y en su categoría de alma y razón es activo en los cuerpos humanos. Esta metafísica se encuentra, sin duda, más cerca del monismo de los viejos jónicos que del dualismo de los orficopitagóricos.

18. Los atomistas

El atomismo fue el tercer sistema de compromiso entre los puntos extremos heraclíteo y eleático sobre el devenir y el ser. De su fundador, Leucipo, no se conoce el lugar exacto de nacimiento: Mileto, Abdera y Elea se mencionan. Aun Teofrasto, que lo considera "asociado a la filosofía de Parménides", no pudo descubrir nada más definitivo sobre él, y en la escuela epicúrea su misma existencia histórica fue puesta en duda (Diógenes Laercio, X, 13). Su época debe haber coincidido aproximadamente con la de Empédocles y Anaxágoras. Dos obras se le atribuyen, *El gran orden del mundo,* el trabajo fundamental de la escuela atomística, de la que poseemos un pequeño extracto, y *Sobre la mente,* de la que no tenemos conocimiento seguro. Ambas fueron más tarde incorporadas a los escritos de su gran discípulo Demócrito, quien lo eclipsó completamente. No pueden establecerse diferencias en las doctrinas de estos dos pensadores, al punto de que ya en vida de Aristóteles se les cita juntos. Para toda la posteridad Demócrito fue el representante de las teorías atomísticas. Nació éste en Abdera (460/370) y según su propia confesión "era un joven cuando Anaxágoras ya estaba viejo". Parece que entabló amistad con el pensador del *Nous* en Lampsaco poco antes de la muerte de este último y adoptó frente

a sus concepciones una actitud que en distintas épocas varía de la simpatía a la hostilidad. Emprendió extensos viajes que lo llevaron a Egipto, Babilonia, Persia y finalmente a Atenas (frag. 116). Demócrito fue una mente universal que abrazó todo el conocimiento filosófico de su tiempo y en este aspecto puede ser comparado sólo con Aristóteles. Trasilo, astrólogo de la corte del emperador Tiberio, como complemento de la edición de Platón, se empeñó en hacer lo propio con Demócrito. Dividió sus obras en cinco grupos y las ordenó en quince tetralogías. Ellas comprendían la ética, la física, la matemática, la música y la tecnología. Por tal razón llamó al filósofo el *pentatleta*. La obra metafísica más importante fue *El pequeño orden del mundo*, en la que agregó a su cosmología una filosofía de la civilización. Es en efecto, el mérito principal de Demócrito haber incluido el dominio de la vida mental en la filosofía, debido, sin duda, a la influencia de su gran compatriota Protágoras. Por temperamento uno de los más eminentes idealistas de todos los tiempos, este materialista dedicó su vida entera a la investigación y consideraba mayor gloria descubrir una relación causal que obtener la corona de Persia (frag. 118).

Demócrito, como Parménides, estaba convencido de la imposibilidad de una absoluta creación o destrucción, pero no intentó negar la multiplicidad del ser, el movimiento, el devenir y el perecer de las cosas compuestas, y puesto que todo ello, según había mostrado Parménides, resultaba impensable sin el no-ser, afirmó que el no-ser tenía la misma jerarquía que el ser. El ser, sin embargo (de acuerdo con Parménides), es lo que llena el espacio, lo pleno; el no-ser, el vacío. Así, pues, Demócrito declaró que lo lleno y lo vacío eran los constituyentes esenciales de las cosas. Mas a fin de explicar los fenómenos a partir de estos postulados, pensó que lo lleno se hallaba dividido en innumerables partículas que a causa de su pequeñez son invisibles separadamente. Son separadas unas de otras por el vacío y son indivisibles porque llenan por completo su propio espacio y carecen de vacío en ellas. De aquí que se llame a esas partículas átomos o "cuerpos densos". Éstos tienen exactamente la misma composición que el ser de Parménides, aunque se los considera divididos en innumerables partes y arrojados en el espacio vacío infinito. Ni han devenido ni cesarán de ser; son completamente homogéneos en cuanto a su sustancia y se distinguen sólo por su figura y su tamaño; no admiten cambios cua-

litativos pero sí de posición. Sólo a esta característica podemos referir las cualidades y modificaciones de las cosas. Puesto que todos los átomos están constituidos por la misma sustancia su peso debe corresponder a su tamaño. Sin embargo, cuando cuerpos compuestos del mismo tamaño son de diferente peso esto sólo puede ser posible por el hecho de que uno de ellos tiene más espacios vacíos que el otro. Todo devenir de cosas compuestas consiste en la combinación de átomos separados, y todo perecer en la separación de átomos combinados. De igual modo, cada clase de cambio puede ser atribuido, en parte, a estas circunstancias y, en parte, a las modificaciones y orden de los átomos. Las cosas sólo logran producir efectos sobre otras por los procesos mecánicos del impacto y la presión; cada acción a la distancia (tales como la del imán y el hierro, o la luz en el ojo) se comunica por efluvios. Todas las cualidades de las cosas dependen de la figura, la magnitud, la posición y el orden de los átomos. No obstante, hay una diferencia esencial en ellas, que recuerda la posterior distinción de Locke entre cualidades primarias y secundarias. Algunas, como el peso, la densidad y la dureza pertenecen a las cosas mismas; otras, las así llamadas cualidades sensibles, que nosotros les atribuimos, expresan simplemente el modo en que ellas afectan al sujeto perciente. De acuerdo con el uso o por convención (llamamos a las cosas) dulces, amargas, cálidas, frías y les asignamos algún color, pero (frags. 9 y 125) reales son sólo los átomos y el vacío (esto es, el infinito espacio vacío).

Mientras Empédocles y Anaxágoras habían creído que ciertas fuerzas eran necesarias para producir el movimiento de las sustancias primarias —el Amor y el Odio para el primero, y el *Nous* para el segundo—, los atomistas, como los antiguos fisiólogos jónicos, hacían coincidir el movimiento con la sustancia primaria misma. Los átomos, gracias a su diferente tamaño y peso, se hallan desde el comienzo en un estado de movimiento giratorio. Por esta razón los átomos aislados y separados o mundos se forman debido a la conjunción de átomos de figuras diferentes. Puesto que el movimiento carece de iniciación y la masa de los átomos y el espacio vacío son ilimitados, debe haber habido siempre un número infinito de tales mundos que presentan los estados más diversos y poseen las formas más ampliamente diferenciadas. El mundo al que nosotros pertenecemos es sólo uno de tantos. Las conjeturas de

Demócrito sobre la creación, la formación de los astros en el aire, su gradual desecamiento y su ignición, etc., corresponden a su hipótesis general. Demócrito, igual que Anaximandro, imaginó la tierra como un disco redondeado suspenso en el aire, cóncavo en el medio en forma de cubeta. Mediante este artificio trató de explicar por qué sale el sol y se oculta a horas diferentes en distintos lugares. Los astros, sin embargo, de los cuales los mayores, el sol y la luna, sólo integraron nuestro sistema después de su formación y antes de que el eje de la tierra se inclinase, giran alrededor de nuestro planeta con movimiento horizontal y transversal. De los cuatro elementos el fuego consiste de pequeños átomos redondos y lisos, pero en las otras sustancias los átomos de distintas clases se hallan mezclados. Parece que Demócrito dedicó gran atención a la naturaleza animada. Los seres orgánicos surgieron del fango terrestre. También realizó un estudio particularmente profundo sobre el hombre. Añadió, en consecuencia, una explicación de la cultura a su cosmología y a la historia del origen de los animales. La necesidad aparece allí como el móvil del progreso en la vida del hombre. Ante la coacción de la necesidad aprendió a unirse con sus semejantes en la lucha contra las bestias salvajes. La urgencia de entenderse creó el lenguaje, y así por la invención constante de artefactos técnicos —para los cuales los animales proveyeron el modelo (frag. 154)— y que recibieron un gran impulso mediante el uso del fuego, el hombre se elevó desde el nivel de la existencia primitiva e irracional a la vida civilizada. Poseemos una condensación hecha por Hecateo de Abdera, preservada por Diodoro (1, 8), de la filosofía democrítea de la civilización, que muestra íntima semejanza con el mito de Protágoras según Platón (*Protágoras*, 320C y ss.). Mas, aunque la estructura del cuerpo humano es motivo de gran admiración para Demócrito, colocó, sin embargo, el máximo valor en el alma y en la vida espiritual. No obstante, sólo pudo explicar el alma en términos físicos. Ésta consiste de átomos finos, tersos y redondeados, que como un fuego se distribuye a través del cuerpo entero. La salida de los átomos se impide, en parte, por la inspiración, y la pérdida parcial se compensa por medio del aire que se aspira. Algunas funciones especiales del alma tienen su asiento en órganos particulares. Después de la muerte los átomos del alma se dispersan (frag. 297). A pesar de ello el alma está en la parte más noble y divina del hombre. También en

todas las otras cosas hay tanta alma y razón como la proporción de calor existente. Decía, por ejemplo, Demócrito que debía haber mucha razón y alma en el aire, pues de otro modo no podríamos absorberla mediante la respiración (Aristóteles, *De respir.*, 4). La percepción consiste en los cambios producidos en el alma por las éidolas que proceden de las cosas y se introducen en nosotros por los órganos sensoriales. La visión, así, se produce cuando las imágenes de los objetos emitidos por éstos dan al aire que yace ante ellas sus propias figuras, las que a su vez entran en contacto con las emanaciones de nuestros ojos. En este proceso cada clase de átomo se identifica con su igual. El pensar también consiste en una análoga modificación psicosomática; es correcto si el alma es llevada a la temperatura justa por el movimiento a que está sometida. Este materialismo, empero, no le impidió a Demócrito como a otros (véanse las observaciones sobre Empédocles) trazar una clara distinción entre los valores de la percepción y el pensamiento. La explicación final de la verdadera naturaleza de las cosas se espera sólo de este último. Pero él advierte también que únicamente podemos obtener conocimiento a partir de la observación. La deficiencia de la percepción sensible es tal vez lo que da ocasión a las quejas de Demócrito sobre la incertidumbre y limitación de todo conocimiento. De aquí que no debamos considerarlo como un escéptico. En verdad él se opuso al escepticismo de Protágoras.

Demócrito es a la vez el fundador de un completo sistema idealista de ética. Así como el pensamiento es superior a la percepción sensible, de igual modo el conocimiento racional del bien está por encima de los impulsos de los sentidos, y la paz del alma, la armoniosa tranquilidad del espíritu se eleva sobre el placer y el dolor. En la elaboración lógica de esta idea Demócrito llegó, sin detrimento para el principio de la *eudaimonía*, que compartió con casi la totalidad de los teorizadores de la ética antigua, a la autonomía moral de la razón, en virtud de la cual nada debe ser evitado con más cuidado que la acción de la que debería uno sentirse avergonzado ante los propios ojos (frag. 264). Estos conceptos, a los que deben agregarse valiosos juicios sobre el significado del Estado (frags. 252, 250, 255 y 259), los incluyó Demócrito en diversos escritos, de los cuales el titulado *De la alegría* fue el más importante. En tiempos posteriores parece que fueron extraídas algunas máximas morales aisladas y se formó con ellas una colección, tal

como las *Principales doctrinas* de Epicuro. Es de advertir que Aristóteles no tiene en cuenta la ética de Demócrito y hace comenzar esta disciplina filosófica con Sócrates.

Las opiniones de Demócrito sobre los dioses de la religión popular suenan extrañas para nosotros aunque se adaptan bien, en verdad, dentro de sus teorías físicas. Aunque él no podía compartir aquellas creencias como tales, pensó, sin embargo, que era necesario explicarlas, y a pesar de que no rechazó la posibilidad de que los fenómenos naturales extraordinarios diesen motivo para que pudieran ser considerados obras de los dioses, o que éstos representasen ciertas ideas generales, su sensualismo favoreció otra explicación más realista. Así como la superstición popular pobló de espíritus los espacios del aire, Demócrito supuso también que seres de forma humana habitaban el firmamento; más ellos eran superiores a los hombres en tamaño y longevidad, y su influencia resultaba a veces dañina y otras benévola. Se creía que las imágenes que ellos despedían y que aparecían a los hombres en la vigilia o en el sueño eran dioses. Trató el filósofo también de utilizar esta doctrina de las imágenes o éidolas como una explicación de los sueños proféticos y la influencia del mal de ojo. Aceptó, asimismo, que los presagios naturales de ciertos acontecimientos podían ser leídos en las entrañas de las víctimas sacrificadas. La escuela del pensador de Abdera sobrevivió largo tiempo a su autor. No se introdujo cambio alguno en sus doctrinas fundamentales, pero en los representantes posteriores la tendencia hacia el escepticismo se hizo cada vez más acentuada. El más importante de ellos fue Metrodoro de Quíos, entre cuyos discípulos se contó Anaxarco de Abdera —contemporáneo y compañero de Alejandro el Grande—, y Nausífanes. Este último, sin embargo, fue también discípulo del escéptico Pirrón y, por su parte, maestro de Epicuro. Así, de la escuela atomística líneas de contacto conducen a la vez hasta las escuelas escéptica y epicúrea.

19. Los fisiólogos posteriores

En la segunda mitad del siglo v antes de Cristo se produjo en diversas partes de Grecia un renacimiento de las doctrinas de los viejos fisiólogos jónicos, pero aunque estos últimos representantes

del pensamiento natural jónico testimonian cabalmente la extensión alcanzada por las ideas filosóficas en la Hélade, ellos carecieron, no obstante, de originalidad y mostraron cierto eclecticismo que revela la decadencia de la especulación sobre el mundo físico. A imitación de Tales, Hippón de Samos (para otros de Metaponto o de Himera) expresó que el agua era la sustancia primaria. Aseguró que el fuego se había derivado del agua y atribuyó la formación del mundo a la conquista del fuego por el agua. Se supone que aceptó el ateísmo y por tal causa fue ridiculizado en *Los adivinos* de Cratino, y en *Las nubes* de Aristófanes.

Mucha mayor importancia e influencia alcanzó Diógenes de Apolonia, Creta. Fue tal vez médico de profesión, según podemos conjeturar por su penetrante aunque desde luego muy primitiva explicación del sistema venoso humano. En deliberada oposición a la especial jerarquía que Anaxágoras había otorgado a la Mente, Diógenes retornó a un monismo estricto. Pues sin la suposición de una sustancia esencial uniforme el efecto que mutuamente experimentan las diferentes cosas le parecía inexplicable. Esta sustancia era para él, como para Anaxímenes, el aire, y consideró que todo es producido por los cambios que éste sufre debido a la rarefacción y la condensación o el enfriamiento o el calor. Atribuye el poder del pensamiento a esta sustancia, quizá para explicar así la finalidad del mundo real. Los átomos de todos los seres vivientes están también formados de aire y sus diferencias espirituales dependen de sus distintos grados de calor. Si esta sustancia aérea abandona el cuerpo sobreviene la muerte. Esta doctrina, que fue fácilmente comprensible hasta para quienes no entendían filosofía, gozó de extensa popularidad, según lo muestra la mención que de ella hacen Eurípides (*Troade,* 884 y ss.; *Helena,* 1014 y ss.), Aristófanes (*Las nubes,* 225 y ss., 264, 825 y ss.) y aun Filemón en el siglo IV antes de Cristo (frag. 91); pero también por el notable hecho de que fue incluida en el epigrama sobre las atenienses que cayeron en Potidea en el año 431 antes de Cristo, así como en numerosas inscripciones funerarias privadas.

La escuela de Heráclito, asimismo, continuó extendiéndose más allá de su tierra natal hasta el comienzo de la cuarta centuria. Su combinación con el pitagorismo en la persona de Hipaso ya ha sido mencionada. En Atenas fue su representante Cratilo, el pri-

mer maestro de filosofía de Platón. A causa de la estrictez con que siguió las consecuencias de la doctrina heraclítea del fluir para fundamentar su teoría de la percepción, llegó a tal extremo que no se atrevió a formular aserción alguna. Parece que Cratilo se dedicó particularmente a desarrollar la filosofía de Heráclito sobre el lenguaje, que Platón sometió a la crítica en el diálogo que lleva el nombre de su maestro.

Dos discípulos de Anaxágoras deben ser, además, mencionados aquí. Metrodoro de Lampsaco mostró, sin duda su pésimo gusto al llevar a la exageración la exégesis de Homero, que había sido iniciada por Teágenes de Regio en el siglo quinto como réplica a los ataques de Jenófanes. Identificó a los héroes homéricos con las constelaciones y a la jerarquía olímpica de los dioses la explicó como símbolo del organismo humano. Se cree que Anaxágoras anticipó tales interpretaciones. Arquelao de Atenas siguió más de cerca las líneas de la filosofía natural de su maestro, aunque lo diferencian de él considerables divergencias. Este pensador cultivó amistosas relaciones con Cimón y Sófocles y se dice que fue el primer maestro de Sócrates. Abandonó la división entre la mente y la materia y consideró que ambas estuvieron unidas desde el comienzo. Aceptó el aire como la sustancia a partir de la cual lo cálido y lo frío, esto es, el fuego y el agua se producen. Los cuerpos celestes, incluyendo entre ellos la tierra y la atmósfera, fueron, pues, formados por condensación y rarefacción. Parece que Arquelao se ocupó también de problemas éticos y se supone que formuló la distinción entre naturaleza y convención, por cuyo motivo debe considerársele el antecesor de la sofística.

Las actividades de estos fisiólogos tardíos –entre los cuales Arquelao fue el primer pensador ateniense– quienes, cualquiera haya sido su país de origen, prosiguieron sus carreras en Atenas, muestran que el centro del interés especulativo se trasladaba poco a poco de las colonias del este y del oeste hacia esta ciudad en la cual la filosofía griega iba a echar hondas raíces.

20. Los pitagóricos posteriores

Para Aristóteles la filosofía natural termina con Demócrito. Esto es correcto en cuanto concierne a la filosofía jónica. Pues, por

otra parte, un nuevo centro de actividad especulativa fue creado en Tarento donde el pitagorismo experimentó un notable renacimiento, llamado a tener importantes consecuencias. Estos pitagóricos tardíos no lograron, desde luego, realizar el doble ideal de una vida de base religiosa y mística combinada con la investigación científica. Se produjo una división en dos direcciones: los *acousmáticos* y los matemáticos. Los primeros, llamados también *pitagoristas*, se adhirieron estrictamente a las reglas de la orden y se abstenían de la carne, el pescado, el vino y las habas. La observación de estas normas los convirtió en el blanco de las burlas de la comedia. Vivían de agua, higos y vegetales; descuidaban su arreglo personal, no se bañaban, iban descalzos, usaban una escasa capa, no tomaban parte en los sacrificios usuales y vagaban de región en región como filósofos mendicantes. Ellos repetían gárrulamente las divisas de su escuela y urdían un seudo sistema científico que prescindía de toda prueba. Aun si eludimos las exageraciones satíricas de la comedia, queda, sin embargo, una caricatura del antiguo y digno pitagorismo, que los asemeja a la escuela cínica.

El pitagorismo puro sobrevivía en la otra rama, la de los matemáticos. El vínculo entre la vieja generación de Crotona y la posterior de Tarento lo constituía Filolao, que residió en este último lugar en su avanzada ancianidad. Se ha dicho que uno de sus discípulos fue Eurito quien se adhirió a un extraordinario simbolismo numérico. Construyó figuras de hombres, animales y plantas con pequeños guijarros diferentemente coloreados y asignó un número definido a los hombres, caballos, etc. La representación de los números mediante puntos arreglados en figuras geométricas (triángulo, cuadrado, rectángulo), que era habitual entre los pitagóricos, parece apoyarse en esta teoría. Tenemos una idea más aproximada de sus concepciones gracias a un extracto preservado en Diógenes Laercio VIII, 24, hecho por Alejandro Polihistor de los escritos de uno de estos pensadores, quizá Jenófilo de Calcis, quien murió en Atenas a la edad de 105 años. Este filósofo consideró la mónada como el principio de todas las cosas. De ella surgió la diada y de ésta los números; de los números, puntos; de éstos, líneas; de las líneas, superficies, y de las superficies, sólidos. Creyó que el universo y la tierra eran de forma esférica. El sol, la luna y las estrellas, según su concepción, resultaban seres divi-

nos dotados de alma. Este cuadro del mundo concuerda con el de Platón en el *Fedón*. Es digno de subrayarse el hecho de que encontremos aquí, como más tarde en Platón, una división tripartita del alma, aunque en forma diferente, esto es, alma, corazón y razón; los dos primeros son atribuidos también a los animales, pero la razón sólo al hombre. El mundo, la divinidad y la salud espiritual y corporal, es decir, el Bien, consiste en la armonía.

El jefe espiritual de los pitagóricos posteriores fue Arquitas de Tarento que vivió en la primera mitad del siglo IV. Desempeñó la magistratura suprema durante largo tiempo y siete veces fue elegido para el cargo de estratego en su ciudad natal a la que gobernó según los principios de la ética del pitagorismo (frag. 3). De acuerdo con el testimonio de la séptima carta platónica (338c y ss.) mantuvo amistosas relaciones con Platón y actuó como intermediario en la invitación que la corte de Siracusa formuló al jefe de la Academia. Su humanitario tratamiento de los esclavos es particularmente célebre, como también lo es el autodominio que mostró en toda circunstancia, rasgo que está de acuerdo con su rechazo total del placer sensual. Fue autor de numerosos escritos, no pocos en forma de diálogo, de los cuales se conservan algunos fragmentos. Arquitas dio nuevas formas al viejo dualismo pitagórico, ya que lo transformó en un sistema dinámico y enérgico que ejerció influencia revolucionaria sobre la matemática, la acústica y la astronomía de la época. La sustancia de las cosas consiste en la unidad concreta de materia y forma. La fuerza primaria en movimiento convierte la materia de los elementos en cuerpos. Así como hizo de la materia un movimiento siempre fluente y cambiante, introdujo en la matemática la geometría del movimiento al formular la concepción de la línea matemática como la trayectoria de un punto móvil. Si, en consecuencia, la naturaleza de la realidad le parecía a él residir en el movimiento es muy probable que la definición del alma como "aquello que se mueve por sí", que aparece en el *Fedro* de Platón (245CD), y la conjetura de que el movimiento de los cuerpos celestes es una expresión de ese automovimiento, debe también serle atribuida. Finalmente Arquitas aplicó la matemática a la solución de problemas técnicos. Así se supone, por ejemplo, que construyó una paloma mecánica de madera que imitaba el vuelo.

Podemos, asimismo, adjudicar a la influencia de Arquitas el

progreso que se advierte en el desarrollo de las teorías astronómicas de los pitagóricos. A ellos pertenecen los primeros intentos para explicar los fenómenos astronómicos a partir del movimiento de la tierra alrededor de su eje en lugar de hacerlo desde la bóveda celeste. Este adelanto es atribuido a los pitagóricos Hicetas y Ecfanto de Siracusa. Un paso aún más avanzado fue dado por el sistema (atribuido en la antigüedad a Filolao) que presuponía la existencia de un fuego central a cuyo alrededor giraban las diez esferas: el sol, la luna, la tierra, los cinco planetas, las estrellas fijas y la antitierra, la que fue creada para completar el número, y permanece invisible para nosotros porque vivimos en el hemisferio alejado y opuesto a aquélla. Que estas teorías astronómicas no pueden haber sido formuladas mucho tiempo antes de la mitad de la cuarta centuria está probado por las circunstancias de que la física jónica íntegra hasta Demócrito nada conocía de ellas, que hasta en el *Fedón* de Platón, esto es, en 380, la tierra se consideraba inmóvil en el centro del mundo, y que sólo el último escrito platónico, *Las leyes,* revela algún conocimiento de la teoría, totalmente nueva en apariencia, del movimiento continuo de la tierra, que fue, por lo menos, una hipótesis sostenida por su discípulo Heráclito del Ponto. El desplazamiento de la tierra del centro del universo preparó el terreno sobre el cual Aristarco de Samos (270 antes de Cristo), el Copérnico de la antigüedad, pudo erigir su sistema heliocéntrico como una "hipótesis geométrica", para cuya corrección presentó la exacta prueba matemática Seleuco de Seléucida en el año 150 antes de Cristo. Estas concepciones referentes a la astronomía sólo fueron posibles gracias al progreso paralelo de la matemática a la que corresponde el descubrimiento de lo infinitesimal y de lo irracional, que pueden también con probabilidad ser adjudicados a Arquitas, en tanto que su discípulo Eudoxo dedujo de estos hallazgos ulteriores proposiciones. La fundación de la estereometría, así como la construcción matemática de los llamados cinco cuerpos platónicos por Teeteto, amigo del jefe de la Academia, se hallan, sin duda, relacionados directa o indirectamente con estos estudios matemáticos de los pitagóricos. La orden pitagórica, resurgida en Tarento, parece haber sobrevivido hasta el fin del siglo IV y miembros individuales de aquélla deben haber llevado sus doctrinas a la madre patria y constituido allí comunidades. Lisis y Filolao habrían emigrado a Tebas, Jenófilo a Ate-

nas y Equécrates a Fliunte. Éstos y otros pocos son llamados "los últimos pitagóricos" (Dióg. Laercio, VIII, 46) con quienes trabó conocimiento Aristójeno antes de unirse a la escuela peripatética. Aristóteles designa a esta nueva generación con el giro "los así llamados pitagóricos", mediante el cual aparentemente, intentaba distinguirlos de los componentes de la antigua secta. Sobre el destino particular de la liga hasta el reconocimiento de sus doctrinas en el neopitagorismo del siglo I antes de Cristo existe una impenetrable oscuridad.

El gran significado de esta secta reside en el dualismo de su sistema filosófico que parece en diferentes épocas disminuir su importancia, mas no es nunca abandonado del todo y, en segundo lugar, en sus notables descubrimientos matemáticos y astronómicos. A través de estos dos méritos ejerció una poderosa influencia sobre Platón, y, en consecuencia, sobre toda la posteridad, cuando merced al Renacimiento, Copérnico, Giordano Bruno y Galileo reanudaron las tradiciones de sus teorías científicas.

V. LOS SOFISTAS

21. El origen de la sofística y su naturaleza

Cicerón (*Tusc.*, V, 4, 10) expresa que Sócrates "hizo bajar la filosofía desde el cielo, la estableció en las ciudades, la introdujo en los hogares y la convirtió en el instrumento necesario para las investigaciones sobre la vida y la moral, el bien y el mal". Otro tanto puede decirse con igual verdad de la sofística, el movimiento intelectual frente al cual Sócrates aparece en los diálogos de Platón como opositor, aunque comparte con aquélla el objeto principal de su pensamiento: el hombre y la existencia humana. Hasta entonces la atención de los filósofos griegos se había concentrado en el contorno natural del hombre, el universo dentro del cual aquél entraba en consideración sólo como parte del gran todo, como una criatura animal. Los esfuerzos más variados habían sido hechos para explicar el origen del mundo y los acontecimientos universales. Todas las teorías pretendían ser correctas sin que fuera

posible, no obstante, reconciliar los extremos opuestos. No debe extrañar, entonces, que el audaz entusiasmo de los primeros pensadores se viera gradualmente reemplazado por la desconfianza en los poderes humanos para alcanzar el conocimiento de la última esencia de los fenómenos naturales; que se experimentase cierta fatiga y reserva ante la especulación, y que la creciente certeza de la inseguridad de la percepción sensible preparase el camino para un fundamental escepticismo. Por otro lado, el hombre como ser intelectual y su propia creación peculiar, la cultura, habían atraído hasta aquí sólo una mirada ocasional y fugaz de parte de los filósofos. Jenófanes y Heráclito habían incluido la religión, y el último también el lenguaje en el campo de sus investigaciones. Los pitagóricos discutieron cuestiones de ética y política, pero más desde el punto de vista religioso que del filosófico. Mientras tanto en Mileto, al amparo de la filosofía, había surgido un nuevo tipo de investigación. Merced a la expansión constante del horizonte griego los jonios se relacionaron con pueblos extraños, algunos de vieja y avanzada cultura, como los babilonios y los egipcios, y otros de carácter primitivo y bárbaro: escitas tracios y libios. El cotejo de las diferentes costumbres y formas de vida con las de su propio país excitó la reflexión y la crítica. Se planteó de este modo el problema del origen de todos esos hábitos y la duda sobre si las propias instituciones revestían autoridad suficiente y válida por encima del tiempo, y si la civilización era el prodigio de dioses benévolos, o se debía al esfuerzo del hombre mismo. Autores como Hecateo de Mileto, Janto de Sardes, Helánico de Mitilene y otros logógrafos —según son llamados los precursores de Herodoto a partir de una expresión de Tucídides (I, 21)— habían recogido en sus escritos, que contenían observaciones etnológicas y geográficas, un rico material sobre el que ocasionalmente formularon apreciaciones críticas. Éste fue el origen de la sofística, y no es accidental que sus representantes procediesen, en su mayoría, de la periferia del mundo griego y que su más antiguo y más talentoso maestro, Protágoras de Abdera, fuese ciudadano de una ciudad que era un puesto avanzado de la cultura jónica en tierras de los bárbaros tracios. La sofística es, entonces, en primer lugar, la filosofía de la civilización y se distingue por su contenido de la previa filosofía de la naturaleza. Su objeto es el hombre como individuo y como ser social junto

con la cultura por él creada en la forma de lenguaje, religión, arte, poesía, ética y política. Plantea las siguientes cuestiones: ¿Todas estas instituciones y ceremonias, desde el culto de los dioses hasta la diferencia entre hombres libres y esclavos, helenos y bárbaros, residen en la naturaleza y son por tanto sagradas e inviolables o han sido el resultado de convenciones, y en consecuencia, son pasibles de cambio y desarrollo?

La sofística difiere de la filosofía natural por su método como también por su material. Por supuesto aun en este último aspecto la observación empírica de la naturaleza, en particular de los cielos, como también de los animales, plantas y minerales, no fue excluida en modo alguno, pero puesto que el objetivo final era la formulación de un principio uniforme para la explicación del mundo, no quedaba otro camino abierto que el del razonamiento. El método de los viejos fisiólogos fue deductivo en cuanto ellos deducían lo particular de su principio general. Los sofistas no intentaron investigar las primeras causas de las cosas. Ellos se declararon en favor de la experiencia y trataron de acumular la mayor cantidad de conocimiento en todos los dominios de la vida, de los cuales extraían luego determinadas conclusiones, en parte, de carácter teórico, como aquellas sobre la posibilidad o imposibilidad del conocimiento, sobre el comienzo y progreso de la civilización humana, sobre el origen y estructura del lenguaje; y en parte, de naturaleza práctica, tal como el adecuado y eficiente ordenamiento de la vida del individuo y la sociedad. Su método fue, pues, empírico-inductivo.

La tercera diferencia principal entre la filosofía anterior y la sofística yace en los respectivos fines por ellas perseguidos. Para el filósofo, la búsqueda de la verdad y el conocimiento resultaba un fin en sí mismo y si él tenía discípulos, lo que no se consideraba, sin embargo, una necesidad absoluta, trataba de convertirlos también en pensadores. Su designio era, en consecuencia, puramente teorético. No sucedía lo mismo con el sofista: para él el conocimiento sólo valía en tanto éste constituía un medio para el control de la existencia. Es imposible imaginarse al sofista sin discípulos. Su propósito no fue, en el origen, convertir a los hombres en sofistas, sino dar al individuo común una instrucción general que podía usar en la existencia. Su finalidad era predominantemente práctica: el arte y control de la vida.

Los sofistas intentaron realizar sus fines de dos modos: en primer lugar mediante el dominio de la educación de los jóvenes y por la divulgación de conferencias sobre ciencia popular, las que ayudaban a extender el conocimiento filosófico. Ellos anunciaban cursos formales de capacitación, disertaciones aisladas y series de conferencias sobre temas particulares. La educación de los jóvenes había consistido hasta entonces en la gimnasia y los rudimentos de la lectura, la numeración y la escritura a cargo de los gramáticos, que se completaba con un ligero conocimiento de los poetas y nociones sobre música. Estos magros resultados fueron considerados gradualmente inadecuados para enfrentar las siempre crecientes complicaciones de la vida dentro de las democracias griegas. Quien deseaba desempeñar su papel en los negocios públicos necesitaba no sólo una versación más amplia que la que había sido usual hasta entonces sino, sobre todo, una disciplina formal y completa en el pensar y en la elocuencia, el aplomo y la seguridad en la actitud y en el comportamiento, así como una conducta metódica frente a las más variadas circunstancias. Los sofistas se comprometieron a brindar esta enseñanza y cuando expresaron que darían a conocer la virtud ellos entendieron con este término la aptitud práctica para alcanzar el éxito en el plano de las relaciones sociales, la eficiencia para conducirse con acierto en la vida política y privada (*Prot.*, 318E). Esta pretensión de enseñar la virtud en lo que respecta a la ciudadanía encerraba un fermento revolucionario si se la juzga desde el punto de vista de las ideas éticas de la vieja aristocracia. Según ésta, la excelencia era el derecho de nacimiento de los nobles y de nadie más. Aquí los sofistas se enfrentaron con el problema fundamental de la pedagogía: si las condiciones naturales o la enseñanza era lo decisivo en la formación de la mente y el carácter. Los sofistas, que viajaban de ciudad en ciudad como maestros errantes y recibían altos honorarios por sus cursos (en particular los médicos, los artistas plásticos y los poetas que escribían odas triunfales por encargo y, también, en una fecha anterior, los eleáticos (Zenón), eran absolutamente conscientes del riesgo a que se exponían cuando sus escuelas atraían a los jóvenes de los cerrados círculos familiares para iniciarlos en doctrinas que en la mayor parte de los casos se hallaban en la más aguda contradicción con las viejas y respetadas tradiciones. Pero la generación más joven, que es siempre impa-

ciente por adoptar lo nuevo, aceptaba con entusiasmo esas teorías, y de acuerdo con el testimonio de sus más acérrimos oponentes no distaban mucho de llevar en andas a sus maestros cada vez que la ocasión se presentaba. Los sofistas fueron indiscutiblemente los fundadores de la educación sistemática de la juventud. La enseñanza de la sofística consistía en la introducción a las ciencias particulares tales como la matemática, la astronomía, y en especial a la gramática, de la cual los solistas establecieron sus fundamentos. Una de las partes principales de este adiestramiento se basaba en la interpretación de los poetas (*Prot.*, 338E) desde el punto de vista lógico, estético y ético. El logos, que era para los filósofos ora el órgano ora la expresión del conocimiento, fue usado aquí como un arma. Pues —y en ello residía el gran peligro moral de este sistema de educación— para el sofista el problema no apuntaba a determinar la verdad sino sólo a convencer a los oyentes de lo que parecía ventajoso en algún caso particular (por ejemplo, para el demandante o el acusado), y cuanto más difícil resultaba refutar los argumentos concretos del oponente mayor era el triunfo para el orador y su arte cuando éste tenía éxito. Estos debates alcanzaban una doble forma: o bien largos discursos y contrarréplicas que trataban el tema exhaustivamente, o un diálogo en el que se intercambiaban breves aserciones y críticas.

Para los adultos los sofistas daban disertaciones sobre ciencia popular, las que a veces se dedicaban a un círculo exclusivo en casa de algún amigo opulento del maestro, y en otras ocasiones se pronunciaban en lugares públicos. El acceso no era gratuito. Los cursos se basaban parcialmente en alocuciones bien preparadas, ataviadas con todos los artificios de la elocuencia y también en improvisaciones sobre el tema que el auditorio sugería a pedido del sofista. Por supuesto, resultaba natural que aquí la estilística y la retórica tuvieran más importancia que el contenido científico y que un diletantismo de tan exuberantes dimensiones no estuviese exento de sospecha. Sin embargo, el valor de la discusión pública sobre problemas religiosos, científicos, éticos y políticos no debe ser subestimado y el eco centuplicado que llega hasta nosotros de las páginas y la literatura contemporánea, en particular de la tragedia y de la comedia, muestra el aplauso que encontraron. Además de esto los sofistas aprovecharon las grandes congregaciones de los festivales griegos en Olimpia y otros lugares

para llamar la atención de los representantes de cada grupo helénico, y dado que la existencia trashumante que llevaban los había habituado a observar más allá de los estrechos confines de la *polis*, predicaban la doctrina de la unidad nacional y fueron los portadores y propagadores del espíritu panhelénico. Si la sofística se nos presenta hoy como un movimiento aislado, al que se le separa tajantemente de la filosofía, esto se debe a la línea divisoria que tanto Platón como Aristóteles trazaron entre ellas. Sus contemporáneos no sintieron esa diferencia con tanta fuerza y hasta carecían de palabras para distinguirlas. Para ellos Anaxágoras Protágoras, Sócrates y aun Platón eran todos sofistas, pues el término *filósofo*, en su sentido técnico no tenía todavía aceptación. Además, el vocablo *sofista* tampoco había adquirido el matiz despectivo que tomó luego como consecuencia de la actitud de quienes trivialmente forzaron la separación entre la palabra y su significado. Ésta fue la tarea cumplida por los desprestigiados sucesores de los grandes sofistas, individuos como Eutidemo y Dionisodoro, con sus triquiñuelas lógicas. Los viejos sofistas eran hombres honorables y muy respetados, a quienes a menudo sus ciudades les confiaban misiones diplomáticas. Aparte de sus disertaciones orales desplegaban amplia actividad literaria. Encontramos en ellos los comienzos del diálogo filosófico y fueron los fundadores de la prosa artística ática. Cualquiera sea su origen y por lejos que sus viajes los llevaran regresaban siempre a Atenas a la que uno de éstos llamó la metrópoli intelectual de Grecia. No es nada fácil formarse un concepto del sofista que se adecue ajustadamente a todos estos hombres. Pródico, por ejemplo, se definía a sí mismo como un intelectual que fluctuaba entre el filósofo y el político. Sin excepción tenían ellos en común el carácter de maestros errabundos que instruían a los jóvenes por dinero. Contra este rasgo se dirige la mordacidad de Platón cuando les llama "comerciantes de mercadería espiritual" (*Prot.* 313C). Otra característica compartida era su interés por la cultura humana desde el punto de vista teórico y práctico. Consideraban la "retórica filosófica" como el medio más efectivo para sus fines (Filóst., *Vit soph.* I, 480). Por eso pueden ser llamados antropólogos y maestros en el arte de la vida. Pero el subjetivismo y el individualismo que se atribuye al movimiento sofístico como tal no resultan de igual modo marcados en todos ellos, ya en sentido epistemológico o ético. En realidad

algunas de sus doctrinas contienen un fuerte elemento dogmático, mientras que sus concepciones morales muestran acentuadas diferencias. El interés por determinadas ramas del conocimiento, tales como la matemática, la astronomía o la gramática, difiere ampliamente entre sus cultores individuales, y sus teorías políticas dejan entrever también agudas discrepancias, las que correspondían a sus opuestas ideas sobre la ley natural. Por último, la retórica no ocupa un lugar de idéntica importancia en todos ellos. Debemos, en consecuencia, distinguir en la sofística, así como en la filosofía, diversas tendencias que se originan en los representantes individuales del movimiento.

22. Los sofistas individuales

Protágoras

La mentalidad más original y mejor dotada entre los sofistas fue Protágoras de Abdera (481-411). Debe haber ido a Atenas por vez primera alrededor de la mitad del siglo v, donde alternó en el círculo de Pericles, quien le confirió el honor de elegirlo para redactar la constitución de la colonia panhelénica de Turio, fundada en el año 444. Hay que mencionar aquí el hecho de que, aparte de él, participaron en la instalación de esta colonia Herodoto e Hipodamo de Mileto. En los primeros años de la guerra del Peloponeso encontramos al sofista de nuevo en Atenas donde sobrevivió a la mortal plaga y testimonió con admiración la conducta de Pericles frente a la muerte de sus dos hijos (frag. 9). Durante la época de la expedición a Sicilia su obra *Sobre los dioses* lo envolvió en un proceso por blasfemia y se supone que encontró la muerte en un naufragio cuando se dirigía a la citada isla. Entre sus numerosos escritos, el más importante de los cuales llevaba el agresivo título *La verdad* o *El rechazo* (de la ciencia y la filosofía) empezaba con la célebre frase: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son" (frag. 1). Esto transfiere el problema del conocer desde el objeto al sujeto y hace así posible una verdadera teoría del conocimiento. Por *cosas* debemos no sólo pensar en objetos concretos sino también en cualidades

abstractas, y lo que es más, no ya simplemente en cualidades sensibles, tales como caliente y frío, dulce y amargo, sino asimismo en conceptos como bueno y malo, bello y feo, justo e injusto. Menos seguro resulta saber de qué modo debemos considerar la expresión *hombre*: si en un sentido individual, según propone Platón en el *Teeteto* (160C y ss.) —donde se relaciona la teoría del conocimiento de Protágoras con la doctrina del fluir— o, en general, como han conjeturado escritores posteriores, de manera que *hombre* debe entenderse como especie; finalmente en sentido colectivo, y entonces el término se refiere a los hombres como un grupo (nación, tribu). Sea como fuere Protágoras no es un representante del individualismo en el aspecto ético o político. Esto se muestra por la defensa de su doctrina que Platón pone en boca de Sócrates (*Teeteto*, 165E y ss.), en la que la actividad del sofista es comparada con la del jardinero y del médico, y se afirma que la educación puede cambiar un estado defectuoso del alma en otro mejor y suscitar sentimientos benéficos y verdaderos en lugar de sus opuestos; pero también es ello posible mediante el mito de la historia de la civilización, relatado por Protágoras en el diálogo que lleva su nombre (322CD), según el cual ninguna sociedad humana se ha formado jamás sin el sentido de la moralidad y la justicia. Casi no hay duda de que Protágoras consideró que la moral y las leyes sólo tienen una validez relativa, esto es, rigen únicamente sobre las comunidades que las han formulado y por el tiempo que conservan su bondad. No existe ninguna religión absoluta ni tampoco la moral y la justicia absolutas. En su obra *Sobre el estado original de las cosas* —que Platón (*Prot.*, 320 y ss.) y Herodoto (III, 108; véase *Prot.* 321B) utilizaron— anticipó la ingeniosa teoría de un propósito finalista en la naturaleza, que en la creación de los seres vivientes parece prever medidas protectoras para la preservación de las especies. El hombre es superior a los animales no tanto por su fuerza física pero sí por sus facultades mentales. Gradualmente se ha elevado desde la etapa animal y ha *inventado* los medios necesarios para la conservación de la existencia (vestido, vivienda, etc.), mas sobre todo ha alcanzado ese nivel gracias a la divina chispa de razón que en él ha creado el lenguaje, la religión y el Estado. Así, según Protágoras, el hombre es por naturaleza un animal social (pertenece a una *polis*), aunque la constitución y las leyes de

los diferentes pueblos, igual que sus lenguas, ideas religiosas y sistemas morales, resultan sólo convencionales por el uso. En completo acuerdo con estas reflexiones se halla el agnosticismo expresado en su obra *Sobre los dioses* (frag. 4). Hasta donde podemos colegir el pensador intentó mostrar en este escrito que las formas tradicionales de la religión y la cultura son nada más que hábitos o convenciones y quizá demostró la insuficiencia de las pruebas vulgares sobre la existencia de los dioses (véase Jenofonte, *Mem.*, I, 4, IV, 3). *Las contradicciones de los argumentos opuestos* (en dos libros) empezaba, posiblemente, con la frase según la cual pueden formularse dos ideas opuestas de cada cosa. (D. Laercio, IX, 51). Quizá tengamos una débil imitación del arreglo de este libro en el llamado *Dialexis*, escrito en dialecto dórico. Sin duda la obra fue compuesta de acuerdo con el principio erístico de afirmaciones y negaciones. De esta manera podrían ser tratados los temas más variados. Que las ideas sobre lo justo y lo injusto se hallaban entre ellas se infiere de la parodia de Aristófanes (*Las nubes*, 1036 y ss.) y del peculiar aunque exagerado juicio de Aristójeno (D. Laercio, III, 37) de que este libro "contenía casi la totalidad de *La República* de Platón". La discusión de las ventajas y desventajas de las diferentes constituciones en Herodoto (III, 80) es quizá un eco de este trabajo. Se cree que Protágoras expuso sus principios sobre educación en la obra *Sobre las cualidades personales*. Conocemos sólo unas pocas proposiciones de ésta: "La educación necesita dotes naturales y práctica"; "El hombre debe comenzar a estudiar en su juventud"; "La educación no surge en el alma a menos que se alcance una gran profundidad". El sofista consideró necesario el castigo, pero sólo lo admitía como medio de mejoramiento y disuación, y rechazaba toda idea de venganza (*Prot.*, 324AB). En un trabajo *Sobre la matemática* afirmó que las proposiciones de la geometría sólo valen para las figuras ideales, no para la realidad, "puesto que las tangentes no tocan simplemente el círculo en un punto" (frag 7). Finalmente, Protágoras se interesó en problemas lingüísticos y fue el fundador de la ciencia de la gramática entre los griegos. Los términos que designan los tres géneros, los tiempos y la clasificación de las más importantes clases de oraciones le son atribuidos. Es un rasgo de su racionalismo que intentara someter el lenguaje a una norma al rehusarse a atribuir el género femenino a la palabra yelmo y

creó una forma femenina no existente, gallina, frente al masculino gallo.

Durante su vida Protágoras reunió a su alrededor a un gran séquito de jóvenes. Demócrito, conciudadano suyo, menor que él, sufrió su influencia en la teoría del conocimiento y en la filosofía de la civilización. Su gravitación sobre la cultura en general resultó mayor aún: alcanzó a gobernantes, poetas, historiadores y retóricos. Platón atestigua (*Menón*, 91E) que su fama lo sobrevivió largo tiempo.

Pródico

Bastante más joven que Protágoras fue Pródico de Juli, isla de Queos, cuyos habitantes eran bien conocidos por su concepto pesimista de la vida. Pródico compartió también, según parece, las opiniones y temperamento de sus conciudadanos. Platón lo representa como un inválido, y el diálogo seudo platónico *Axioco* (366C y ss.) describe sus juicios pesimistas sobre las distintas edades del hombre, las profesiones más importantes y la existencia misma, como *consecuencias* de sus achaques corporales. Es probable, asimismo, que la teodicea de *Las suplicantes* de Eurípides (196 y ss.) esté dirigida contra él. De cualquier modo reflexiones de esta índole deben haber formado parte de su importante obra *Las horas*, que contiene también, por cierto, el antídoto contra el pesimismo en el hermoso mito de la elección de Heracles (Jenofonte, *Mem.*, II, 1, 23 y ss.). En virtud de ello el libro encontró la aprobación de Platón (*Prot.*, 340D; *Simp.*, 177B). Advertía en él contra la vida de placer fácil y exhortaba a los jóvenes a seguir el ejemplo del héroe al enfrentar audazmente las dificultades de la existencia. Por otra parte, subrayaba el peligro de las pasiones y la inutilidad de los bienes más altamente codiciados por el hombre vulgar y de las riquezas que, de acuerdo con el uso que de ellas se hace, pueden convertirse en daño o en beneficio (seudo platónico *Erixias*, 397C). No habría contradicción alguna con estos principios si se le adjudicara la paternidad de la obra *Los elogios de la pobreza.* No conocemos el contenido de su trabajo *Sobre la naturaleza*, pero sí tenemos una interesante teoría suya sobre el origen de la religión. En la etapa primigenia de ésta supone una especie de fetichismo, en la que el hombre adoraba como dioses

a las cosas que lo alimentaban y le eran útiles, tales como el sol, la luna, los ríos, los lagos, los prados y los frutos. Citaba como ejemplo el culto del Nilo en Egipto. Este período fue seguido por un segundo en que los creadores de Nuevas formas de vida y de las artes, agricultura, cultivo de la vid, metalurgia, etc., fueron convertidos en las divinidades Deméter, Dionisos, Hefaisto y otras (frag. 5). Estas peligrosas opiniones sobre la religión, que llevaron al sofista a considerar la plegaria como superflua, le provocaron conflictos con las autoridades de Atenas, y se cree que fue expulsado de la Escuela licea por haber planteado en sus disertaciones temas impropios para la juventud (*Erixias*, 399E). Pródico se ocupó también de estudios lingüísticos. Fundó la ciencia de la sinonimia que fue, por lo menos, un excelente ejercicio en la formulación y distinción de ideas lógicas claras. Aunque Platón lo trata con ironía, habla, sin embargo en su favor el hecho de que Sócrates, ocasionalmente, le recomendara alumnos (*Teeteto* 151B) y que su ciudad natal, repetidas veces, le confió misiones diplomáticas (*Hippias mayor*, 282C).

Hippias

Hippias de Elis visitó a Esparta como embajador oficial con mayor frecuencia que a Atenas y, aparte de ello, viajó extensamente por el resto de Grecia, en particular a Sicilia, y encontró motivos de placer en los discursos que pronunciaba en Olimpia. Poseía un extenso conocimiento sobre matemática, astronomía, gramática, retórica, métrica, armonía, mitología, literatura e historia, al punto que vemos en él al tipo de erudito que en la época helenística se dedicaba a la *polihistoria*. Fue a la vez un verdadero sofista, puesto que experimentó la necesidad urgente de comunicar a otros su saber. Como Sócrates gustaba entablar conversación "aun junto a las mesas del mercado" para ocuparse de la historia de las ciencias, de filosofía (D. Laercio, I, 24) y de matemática. Parece que hizo cierta contribución a esta última disciplina mediante el descubrimiento de una curva que podía ser usada para resolver el problema de la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo, lo que permitía dar el primer paso para el tratamiento de figuras geométricas superiores. Perfeccionó el sistema de la mnemotecnia creado por Simónides de Queos (*Dialexis*, 9, 1 y ss.) y parece

que tuvo inventiva para las tareas prácticas. Se cree que él formuló la idea de la autosuficiencia como fin ético, no por supuesto en el sentido cínico de "la liberación de las necesidades", sino como un esfuerzo en el deseo de independizarse de los demás hombres al hacer por sí mismo todo lo que le era indispensable. Hippias, asimismo, interpretó a Homero desde puntos de vista éticos y psicológicos, y vio en los más prominentes héroes tipos definidos de carácter. En Aquiles observó el arrojo; en Ulises, la astucia inescrupulosa; en Néstor, la madura sabiduría. Su *Diálogo troyano* representa a Néstor instruyendo a Neoptolemo sobre una vida dedicada a la actividad honorable. Sus estudios dedicados a la historia de la civilización deben haber sido también muy amplios. Éstos incluían, entre otras cosas una obra *Sobre el nombre de los pueblos,* una lista de los vencedores olímpicos y una colección de toda clase de maravillas. Su principal interés en estos escritos fue la idea de convención. Mientras ésta aparece en el misticismo órfico (frags. 105, 160 K), en Heráclito (frag. 118), Píndaro (frag. 169), y en Platón (*Gorgias* 484B) como la ley ética universal que como tal es divina y el origen de todas las leyes y morales humanas, Hippias sigue las huellas de Protágoras y va aún más allá de él. Entiende por convención la ley y el uso en un sentido tradicional que opone a las leyes no escritas de la naturaleza. Está persuadido de que la convención a menudo violenta las exigencias de la naturaleza, y la considera más bien un déspota que, según Píndaro, un gobernante legal. La ley convencional es graduada y corregida por la natural. En consecuencia, él extiende su mirada más allá de los estrechos confines de la *polis* hacia una comunidad de hombres con elevadas aspiraciones. Éste es el comienzo de la idea de una ciudadanía universal que en esta época ya empezaba a hacerse sentir. Parece que intentó realizar una aproximación más íntima al estado natural mediante la nivelación de los contrastes sociales en favor de los débiles. Sin embargo, su doctrina de la ley natural estaba fundada sobre la base de la observación etnológica, como puede verse en la obra *Dialexis* ya citada.

Gorgias y su escuela

Gorgias de Leontini (483/375) durante su larga vida compartió las vicisitudes de Grecia, desde las guerras médicas hasta la

época que siguió a la paz de los reyes, y su desarrollo intelectual, que se inicia con el *floruit* de Esquilo y Píndaro, llega hasta la madurez de Platón, quien dedicó al sofista su diálogo más significativo. En el año 427 llegó a Atenas como embajador de su ciudad natal para pedir ayuda contra Siracusa. Se detuvo algún tiempo también en Beocia y Tesalia, en la corte de Aleuades, y donde quiera que fue reunió discípulos a su alrededor. Sus visitas a Olimpia, Delfos y especialmente a Atenas, le sirvieron para expandir el espíritu del helenismo, misión que transmitió a su discípulo Isócrates. Fue en su juventud discípulo de Empédocles y se ocupó de problemas de ciencia natural. Tal vez publicó un libro sobre óptica. En la tumba de Isócrates se le representa absorto en el estudio de un globo de los cielos. La dialéctica de Zenón, empero, lo condujo al escepticismo y dio a éste su más clara expresión en la obra *Sobre el no ser o la naturaleza*. Formuló tres proposiciones: 1) Que nada existe; 2) Si algo existiera no podría ser conocido, y 3) Si pudiera ser conocido no podría ser comunicado a los demás. Aunque Gorgias en la segunda y tercera partes de su libro, del que posemos dos extractos, trata serios problemas de gnoseología y muestra considerable sagacidad al señalar que hay innegables dificultades para distinguir las ideas a las que corresponde alguna realidad y aquellas a las que ninguna pertenece, y que los vocablos de la lengua aplicados a las cosas de ningún modo coinciden con ellas, el trabajo íntegro, en particular la primera parte, da la impresión de que el autor deseaba reducir la filosofía eleática al absurdo por medio de su propia dialéctica. A pesar de ello bien puede ser que este libro constituya la renuncia final de Gorgias a la filosofía. Desde entonces en adelante se dedicó por entero a la retórica y no pretendió, como los otros sofistas, enseñar la virtud, sobre la cual adoptó la opinión popular y distinguió entre la virtud del hombre y de la mujer, la del adulto y la del niño, la del esclavo y la del ciudadano. Pero como orador epidéitico y creador de la prosa ática artística no pudo anular enteramente en él al filósofo. Abandonó toda pretensión de alcanzar el conocimiento de la verdad y se contentó con la posibilidad; mas fue por cierto su retórica, que él definió como el dominio del arte de la persuasión, la que lo llevó a la psicología práctica y a una rama del saber aún no descubierta por la filosofía. Resultó el fundador de la estética y en particular de la poéti-

ca. Sus dos escritos modelos, que han sido preservados y que formaban parte de su manual de retórica, *El elogio de Helena* y *La defensa de Palamedes,* nos permiten vislumbrar la naturaleza de su pensamiento. Gorgias es el descubridor de la sugerencia que él manejaba con arte consciente y deliberado. Reconoció en ella un instrumento poderoso para influir en el ánimo de los hombres y advirtió que podía inducir al bien o al mal, lo que dio motivo a que se la comparase con la medicina y el veneno (*Hel.* 8-10, 13, 14). Pero, además de servir para fines prácticos era posible utilizar la sugerencia con designios artísticos y aquí Gorgias acertó a dar en el blanco de una segunda e importante idea: la ilusión. Hesíodo (*Teogonía,* 27) y Solón (frag. 26) no habían logrado distinguir entre engaño y artificio artístico: ambos eran catalogados como falsedad. Gorgias formuló la idea del engaño justificable y no sólo en el sentido ético (como por ejemplo en *Dialexis,* 3,2) sino también estético. Llamó a la tragedia "fingimiento cuya producción tiene un alto mérito; sucumbir a su encanto demuestra un gran poder de apreciación artística". La tragedia, asimismo, está presente en él cuando habla de los efectos psicológicos de la poesía (*Hel.* 9), entre los cuales aparece la piedad y el temor. Su comparación con los efectos de los purgantes en el cuerpo (*Hel.,* 14) se halla muy próxima a la doctrina aristotélica de la catarsis de las pasiones por medio de la tragedia. Además es posible que Aristófanes en su célebre contraste entre la tragedia de Esquilo y la de Eurípides, en *Las ranas,* haya tomado algunas ideas de Gorgias. El arte representativo fue tratado también por el sofista, y según él, en ciertas circunstancias aquél se asemeja a la tragedia al provocar una peculiar mezcla de sentimientos. Gorgias y su escuela, como los demás sofistas, se interesaron en la historia de la cultura humana. El progreso se debió a las invenciones alcanzadas en el curso del tiempo. No atribuyó tales conquistas a Prometeo, según había hecho Esquilo, sino a Palamedes en su mayor parte. Con este motivo dio expresión al fino pensamiento de que la actividad intelectual tiene un excelente efecto moral (*Palam.,* 30 y ss.). La teoría de que el progreso de la civilización se debe al descubrimiento de toda clase de artefactos fue sostenida también por su discípulo Polo (Platón, *Gorgias,* 448C, 462B) y por Critias (frag. 2).

Gorgias había necesitado dar contestación a las cuestiones sobre

la verdad y la moral. Ésta es, sin duda, la causa por la cual hallamos en su escuela dos teorías totalmente opuestas de la ley natural. Una, que Platón en el *Gorgias* (482E y ss.) pone en boca de Calicles, es la doctrina del derecho del más fuerte. De acuerdo con esta concepción la moral y la ley es el resultado de la mayoría más débil, la que mediante tales medios domestica a las naturalezas superiores igual que a las bestias de presa y presenta a los jóvenes la imagen de una justicia como si fuera la justicia verdadera y manifiesta. Mas, tanto la naturaleza como la historia contradicen esta idea. El hombre fuerte romperá estos lazos cuando advierta el engaño y se convertirá en amo de los débiles. "Así la ley de la naturaleza brilla en todo su esplendor". Esta concepción de la inescrupulosa voluntad de poderío fue defendida por el discípulo de Gorgias, Menón (Jenofonte, II, 6, 21), mientras otro, Proxeno (6, 16 y ss.), aspiró a ganar honores y poder por medios legales. Esta teoría que deliberadamente ignora la distinción de Hesíodo entre las leyes de los mundos humano y animal podía encontrar apoyo en los escritos de Gorgias. *El elogio de Helena* contiene el siguiente pasaje: "Es una ley de la naturaleza que el fuerte no debe ser obstaculizado por el débil sino que éste debe ser gobernado y dirigido por aquél; que el fuerte tiene que ir delante y el débil ha de seguirle". Critias también se adhirió a esta doctrina en la teoría y en la práctica. Durante su exilio en Tesalia cayó bajo la influencia de Gorgias y creyó que las leyes eran nada más que un instrumento para domesticar la bestia agresiva en el hombre y un instrumento inadecuado por cierto. Para este fin alguna mente astuta había "descubierto la religión y sometió a los hombres por el temor insinuado frente a seres poderosos e invisibles que ven y castigan hasta las faltas cometidas en secreto" (frag. 25). Aquellos que advierten el engaño no son afectados por él.

Un uso exactamente opuesto de las teorías sofistas sobre la ley natural fue hecho por otros dos discípulos de Gorgias. Así Licofrón, quien fue tan dejos en su escepticismo que eludió emplear la palabra "es" en una proposición, declaró que la nobleza era una completa impostura y que todos los hombres habían nacido iguales aunque algunos no tuvieran abolengo. En él hallamos por primera vez la doctrina del contrato social. "La ley es un contrato por el cual el derecho es mutuamente garantizado; pero éste no puede

educar a sus ciudadanos para ser morales y justos". La relación de la filosofía con el estado fue formulada aún con más claridad por Alcidamas de Elea (en Eólida); la consideró como "una máquina de sitio contra la ley y el hábito, los reyes hereditarios de los estados". Cuán radicales eran sus opiniones podemos deducirlo del hecho que exigía la liberación de los esclavos en nombre de la ley natural: "Dios dejó libres a todos los hombres; la naturaleza no hizo esclavo a ningún hombre". No hay duda de que el movimiento para la emancipación de las mujeres en el último tercio del siglo v, del cual sólo tenemos el testimonio indirecto de Aristófanes y Eurípides, estuvo también vinculado con este desarrollo de la teoría de la ley natural.

Los restantes sofistas

Entre los sofistas restantes son dignos de mención los siguientes: Trasímaco de Calcedonia, quien ya era conocido en Atenas en 427 y más tarde en Larisa, donde habló en favor de esta ciudad contra los esfuerzos de anexión del rey macedonio Arquelao, aparece en la *República* de Platón (I, 336B) como el brutal defensor de los derechos del más fuerte. Define la justicia como la "ventaja del más fuerte" (338C) y se cree que fue llevado a esta opinión por su incredulidad en la justicia del poder divino universal (frag. 8).

De Antifón de Atenas, un sofista a quien Platón nunca cita (véase sin embargo Jenofonte, *Mem.*, I, 6), poseemos, en verdad, los fragmentos más numerosos, que se han aumentado en fecha reciente con hallazgos en papiros. De sus dos obras principales, una, titulada *La verdad*, demuestra incuestionablemente la influencia de Protágoras y Parménides. El autor se presenta como un ecléctico que algunas veces adopta las ideas de Jenófanes y Parménides, y otras las de Empédocles. Hace uso del contraste entre *physis* y *nomos*, atribuye el Estado a un contrato social y ve en la moral y en los hábitos "cadenas" para la naturaleza. En los términos más claros afirmaba que todos los hombres son iguales y denunciaba la división entre nobles y plebeyos, griegos y bárbaros como barbarie en sí. Sus opiniones van, en efecto, más allá de los principios formulados por Hippias y representan un cosmopolitismo a ultranza. En la segunda parte del importante trabajo *Sobre la concordia* dio forma a un concepto pesimista de la vida humana y describió,

según parece, la existencia de los pueblos míticos para que sirviese de modelo a su teoría de los derechos naturales. Declaró que la educación era la tarea suprema de la vida y la anarquía el mayor mal. Su *Arte de combatir la tristeza* inauguró un nuevo género literario: el estilo de la consolación. Prometió liberar de su tribulación por medios orales a quien tuviera necesidad de consuelo. El racionalismo apenas podía ser llevado más lejos que su sistematización de los recursos para eliminar el dolor espiritual. Aparte de ello, Antifón racionalizó también la mántica. Desde el punto de vista ético mostró una notable mezcla de principios hedonistas y sociales. Dentro de la sofística ocupa una posición peculiar el autor anónimo citado por Jámlico, es decir, los extractos de un trabajo de esa tendencia del siglo v, que se preservan en el *Protréptico,* del filósofo neoplatónico mencionado (cap. 20). Mentalidad políticamente conservadora, este escritor no conoce distinción alguna entre *nomos* y *physis,* pero considera que la moral y la ley son el resultado necesario de la naturaleza humana. En este sentido él se opuso a la doctrina del derecho del más fuerte y consideró que el esquema del superhombre era solamente una ficción. Aun si surgiera tal individuo pronto se vería neutralizado por la sistemática oposición representada por los ciudadanos amantes de la ley.

Rozamientos similares se observan en el discurso contra Aristogitón, conservado con el nombre de *Demóstenes* (XXV, 15-35, 85-91), los que quizá provienen de un escrito sofístico. Encontramos aquí, así como también en Antifón y Licofrón, la teoría del contrato social. Pero este autor considera a la *physis* como la naturaleza individual que debe adaptarse a las disposiciones generales del *nomos,* porque en éste se encarna la soberana autoridad del espíritu.

Un compendio de las doctrinas de Protágoras e Hippias está contenido en el llamado *Dialexis,* escrito en dialecto dórico. Su forma descuidada indica que es un cuaderno de notas más que un libro destinado a la publicación. Al mismo tiempo da idea de los talentos menores que se introducían entre los grandes maestros de la sofística. Gente de esta clase, como los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, ridiculizados por Platón, degradaron la sofística, la convirtieron en insulsas sutilezas, argucias lógicas y falacias hasta cubrir este importante movimiento con la pésima reputación que quedó luego reflejada en la palabra sofista.

23. La influencia de los sofistas

El fermento intelectual que el movimiento sofístico provocó puede ser juzgado por la hostilidad o simpatía de la tragedia y la comedia contemporáneas, así como también a partir del testimonio de su adversario más poderoso, Platón, quien finalmente lo desaloja. La sofística ejerció su más enérgica influencia sobre el gran público, al que dirigía su atención en primer término. El canto triunfal de Sófocles sobre la cultura humana en la *Antígona*, el aniquilamiento del arrogante racionalista Creón contra los bastiones inconmovibles de la fe religiosa y el sentido del deber; la idea que ofrece *Edipo tirano* del poder y la verdad de la religión mediante el triunfo de la profecía sobre la vanidosa sabiduría del hombre; el cuadro en *Filoctetes* de la inescrupulosa egolatría del nuevo tipo de tirano personificado por el tortuoso Odiseo, todo esto no puede pensarse sin tener presente la sofística. Lo mismo sucede con las grandes controversias en las tragedias de Eurípides sobre la monarquía y la democracia, la conducta teórica y práctica de la vida y muchas otras cuestiones de la época, en cuya discusión el poeta despliega el brillo de su arte dialéctica.

Los escritos históricos muestran también con claridad en su contenido, aparte de la nueva forma de la lengua y el estilo, la influencia de la sofística. Herodoto (III, 38; VII, 152; véase *Dialexis*, 2, 26) en su exposición de sus ideas sobre la naturaleza del *nomos* sigue la huella de la sofística. Tucídides es deudor a la misma fuente en cuanto se refiere a su concepción de la verdad fundamental de que la esencia de la política y de la fuerza que mueve la historia reside en el poder, idea que es teóricamente expuesta en el diálogo entre los representantes de Atenas y Melo (V, 48; véase I, 76, 2; II, 63, 2; IV, 61, 5; VI, 85, 1). En los trabajos históricos del siglo IV, que se originaron a partir de Isócrates, el énfasis colocado en el significado de las personalidades dominantes, está relacionado directamente con la sofística. El estímulo de esta tendencia produjo una considerable cantidad de literatura sobre temas especializados, entre los cuales fueron de importancia para la filosofía los que contenían concepciones políticas y estéticas. En estas disciplinas los sofistas realizaron un buen trabajo, que fue ignorado por Platón, y resumido primeramente por Aristóteles. Un ejemplo en particular muy ilustrativo de la manera en que la sofística influyó

sobre las ciencias individuales y contribuyó a su divulgación es el trabajo *El arte de curar*, que ha llegado hasta nosotros en el *corpus* hipocrático, y fue escrito ora por un médico con formación sofística, ora por un sofista interesado en la medicina. Junto con la influencia de la filosofía jónica, que se revela primordialmente en las ideas hipocráticas sobre la dieta, es evidente el contacto con la sofística en algunos pasajes: en las obras *Sobre el aire, el agua y el lugar* y *La enfermedad sagrada*. Aquel trabajo respira el espíritu de un iluminismo libre de toda supersticiosa ilusión y atento sólo a la determinación de los hechos empíricos.

Queda como servicio imperecedero de la sofística a la filosofía el haber conducido el pensamiento griego al estudio del hombre mismo y colocado ante todo los cimientos de la educación sistemática de los jóvenes. Desde entonces en adelante, la retórica, promovida en gran medida por la escuela de elocuencia de Isócrates, alumno de Gorgias, que se estableció en competencia con la Academia platónica, subsistió como parte indispensable de la instrucción helénica. En ello precisamente se ocultaba un grave peligro. La forma amenazaba con desbordar el contenido y el arte de la persuasión con asfixiar el amor por la verdad. La sofística, a causa de su escepticismo filosófico, no sólo había arrojado dudas sobre la posibilidad de la ciencia sino que en razón de sus teorías relativistas y el individualismo absoluto de algunos de sus miembros había sacudido hasta sus raíces la autoridad concreta de la religión, el estado y la familia. Planteó más problemas que los que pudo resolver. Sólo ahora se hacía necesario establecer la posibilidad del conocimiento y la existencia de un objeto definido del conocer independientemente de la incertidumbre de la opinión humana y descubrir en las profundidades de la propia naturaleza del hombre ideas permanentes para guiarlo en su vida práctica. En esta coyuntura advirtieron su tarea Sócrates y los hombres que hallaron en él inspiración.

SEGUNDO PERIODO

LA FILOSOFÍA ÁTICA: SÓCRATES, PLATÓN Y ARISTÓTELES

24. Los nuevos problemas de la filosofía y el desarrollo del sistema socrático

Si bien el Ática no había producido hasta el momento ningún filósofo de reconocida originalidad, Atenas a través del papel prominente que desempeñó en la guerra contra Persia, su creciente prosperidad y no menos debido a los poetas que elevaron su vida espiritual a alturas jamás alcanzadas antes, se convirtió en el centro intelectual de Grecia. Quien deseaba ganar reputación como pensador tenía que enfrentar la prueba definitiva en Atenas. Sin embargo, en la existencia de los atenienses y de los helenos en general, con todos sus refinamientos de aspecto formal, se observaron brechas que empezaban a hacerse cada vez más ostensibles. Los productos del mundo entero estaban a disposición de los ciudadanos de la gran ciudad, nuevas estatuas de los dioses surgían en su esplendor como obras inmortales de los artistas más excelsos. El pueblo escuchaba en el festival de Dioniso las palabras graves y los versos de la tragedia y se deleitaba con el ingenio chispeante y las bufonerías de la comedia. Las multitudes se agolpaban en las disertaciones de los sofistas donde éstos propagaban su nueva sabiduría envuelta en la seductora vestidura de un hermoso lenguaje e invitaban a los jóvenes a convertirse en sus discípulos. El *demos* se asoleaba con la serena conciencia de su poder cuando se sentaba junto al Pnyx y en los tribunales. Todo parecía perfecto. Mas había quienes tenían la impresión de que todo este brillo no pre-

sagiaba nada bueno para los atenienses. Éstos se habían tornado indolentes, holgazanes, locuaces y codiciosos. En verdad, algo se estaba perdiendo: el pueblo no recibía educación moral. ¿Quién era allí el monitor que mostraba a los helenos el camino de la justicia, que les enseñaba a distinguir entre los valores de los diferentes bienes y les revelaba el sentido y el fin de la vida? La religión era apenas un poco más que un mito. Ella carecía de escritos sagrados y sólo podía dar la guía más ambigua con respecto a la conducta moral. Los verdaderos maestros y educadores del pueblo eran los poetas, quienes todavía se mostraban conscientes de su tarea; para este propósito Homero brindaba casi todo el material utilizado. Pero ellos no podían hacer otra cosa que proporcionar sugestiones ocasionales y con sus relatos desgarradores sobre el destino humano conmover el corazón de sus oyentes instándolos a la reflexión. La decadente autoridad de la religión tradicional ante los ataques de los filósofos jónicos y de los sofistas agravó aún más esa falta de educación moral del pueblo.

Fue necesario erigir una estructura completamente nueva en lugar de la vieja. A esta tarea, a la educación moral de sus conciudadanos, Sócrates, el primer filósofo ateniense, dedicó toda su actividad. Mas esto exigía a su vez el conocimiento del bien y del mal; y su esfuerzo para alcanzar este designio preparó el terreno para el descubrimiento de aquellas ideas que proveyeron una nueva y más segura base no sólo para la ética sino también para el conocer en general.

En las escuelas socráticas menores los diferentes aspectos de sus doctrinas fueron exaltados y desarrollados o combinados con otras teorías. Platón continuó el trabajo de su maestro con mayor amplitud y más profunda comprensión. Sin embargo, mientras Sócrates con su total preocupación por las cosas del mundo se asemeja a los monistas jónicos y sintetiza las cualidades esenciales del pueblo griego, su filosofía se vio fortalecida en el discípulo mediante el agregado de elementos eleáticos y se combinó con el misticismo dualista de los órficos y los pitagóricos. Este pensamiento se convierte en un nuevo sistema de carácter idealista, que por el momento pone de relieve la tendencia dualista en ascenso dentro de la filosofía griega. Con Aristóteles se afirmó la reacción en favor de la ciencia natural que había sido más o menos desdeñada por Sócrates y Platón. El Estagirita enjuició el dualismo tosco del idea-

lismo platónico, si bien conservó sus teorías básicas, aunque en un contexto diferente que parecía abarcar la realidad en su conjunto, de modo que el pensamiento aristotélico representa la filosofía socraticoplatónica de las ideas en su forma más acabada. Aparte de ello Aristóteles recoge muchos de los hilos tejidos por los fisiólogos presocráticos y trató diversos problemas de las disciplinas mentales de las que no se ocuparon Sócrates ni Platón.

I. SÓCRATES

25. Su vida y personalidad

Sócrates nació en el año 470 antes de Cristo —el 6 de targelio según se presume— o por lo menos en el primer mes del año siguiente. Su padre, Sofronisco, era escultor, y su madre, Fenareta, partera. Su primera educación parece haber sido la usual para la época en cuanto a extensión y profundidad. Aprendió el arte de su padre y se le atribuía un grupo de estatuas que representaba a las Gracias, ubicado a la entrada de la Acrópolis. Como filósofo fue un autodidacto y sólo autores posteriores lo convierten en discípulo de Arquelea con el propósito de relacionarlo con los viejos pensadores. Se debe haber dedicado en alguna etapa de su vida a la filosofía natural, pues la disconformidad con ella provocó el abandono de esos estudios. También mantuvo vinculaciones con los sofistas, frecuentó la enseñanza de éstos y ocasionalmente aun les recomendó alumnos; mas, urgido por cierta voz dentro de él, que consideraba como divina, y alentado por una réplica del oráculo de Delfos, aceptó que su misión en la vida consistía en sacar a sus conciudadanos de la ignorancia y conducirlos a reflexionar sobre el sentido de la existencia y el más alto bien. Colocar a los hombres en un estado de completa inquietud interior, pensaba él que era su tarea, su filosofía, *su servicio divino*. Aristófanes lo representa como comprometido en esta actividad ya en el año 423, y Platón cree que la inició desde antes de la guerra del Peloponeso. La continuó, en las condiciones más humildes, hasta su muerte, en com-

pañía de Jantipa, con completo olvido de sí mismo y sin ninguna recompensa. No permitió que los cuidados de su familia ni las crisis de la ciudad lo distrajeran de su objetivo. Modelo de independencia, pureza, integridad y virtud, lleno, no obstante, de humana bondad, atractivo social, cultura e ingenio, de constante buen humor e imperturbable serenidad, llegó a ser objeto de veneración para los hombres de categoría y carácter más diversos. Fue un hijo de su pueblo, que cumplió su deber sin miedo en la guerra y en la paz y tomó parte en tres campañas (Potidea, entre 432 y 429; Delio, 424, y Amfípolis, 422). Por otro lado, sus principios lo mantuvieron alejado de la política. Pero cuando fue empujado contra su voluntad dentro de la turbulencia de los negocios públicos no vaciló. Como presidente de la asamblea que juzgó a los generales después de la batalla de Arginusa (406 antes de Cristo) desafió a la turba enfurecida y algunos años más tarde rehusó, con riesgo de su vida, obedecer las órdenes ilegales de los déspotas oligarcas. Su crítica a la constitución democrática, su habitual interrogatorio de la gente con la que entraba en contacto y el fuerte y consciente contraste que su íntegra naturaleza presentaba frente a la del ateniense común le crearon muchos enemigos. Encontramos, en efecto, en su carácter numerosos rasgos que provocaron en sus contemporáneos la impresión de paradoja y excentricidad, de una extravagancia que realmente no existía. Por otra parte, había en él cierta displicencia, fastidio y sorna hacia las apariencias exteriores, que armonizaba bien con la forma del filósofo, semejante a Sileno, pero que chocaba ásperamente con la sensibilidad del gusto ático; además, la capacidad de ensimismarse en sus propios pensamientos daba a veces la idea de enajenación y de una fuerza emocional tan poderosa que el vago sentimiento que aun en época temprana le había disuadido de tomar ciertas decisiones, él lo consideraba un signo *demoníaco*, un oráculo interno de que estaba dotado, pues él creía que también en sueños recibía advertencias proféticas. Mas todas estas características y peculiaridades tenían su origen en la energía con que Sócrates se retiraba del mundo para refugiarse en sí mismo a fin de dedicar todo su interés a los problemas que surgen de la naturaleza espiritual del hombre. Su carácter muestra una notable combinación de sagacidad crítica y un profundo sentido religioso, junto a un sobrio racionalismo y una creencia mística. Ambos aspectos no obstante la diametral oposición que pudieran

presentar, tenían sus raíces en el mismo punto de partida: el apasionante anhelo que lo empujaba a buscar algo absoluto e incondicionado que debía ser aprehendido por el intelecto, servir como norma para la conducta moral y a la vez también, según él creía, representaba el poder sabio y justo que rige los hechos universales.

26. La actividad de Sócrates: fuente, tendencia y método

Sócrates no dejó escrito alguno a su muerte, de modo que sus discípulos, Platón y Jenofonte, son las únicas fuentes dignas de fe de las que podemos esperar alguna información sobre sus opiniones filosóficas. De los escritores posteriores, Aristóteles es el único que merece considerarse. Sus breves y precisas referencias son valiosas, pero no contienen en su esencia nada que ya no conozcamos por Platón y Jenofonte. Estos dos autores, sin embargo, nos ofrecen relatos totalmente diferentes de la filosofía socrática. En cuanto a Platón es posible que él ponga sus propias doctrinas por extenso en la boca de su maestro. Con respecto a Jenofonte –mentalidad antifilosófica– es cuestionable si su *Memorabilia*, que fue escrita ante todo por motivos apologéticos, representa las concepciones socráticas completas en su auténtico sentido, y si la idea de su deber como historiador fue bastante estricta como para impedirle insertar sus propios puntos de vista en los discursos de Sócrates.

Las investigaciones más recientes han mostrado con mayor claridad, que las fuentes más seguras para apreciar la peculiar filosofía de Sócrates son casi exclusivamente la *Apología* de Platón, sus primeros diálogos y el discurso de Alcibíades en el *Simposio* (215E-222B). Jenofonte y Aristóteles sólo pueden tomarse en cuenta en tanto ellos no contradicen el relato de Platón. Pero aun el grupo de autores mencionados no brinda un cuadro coherente y uniformemente completo de la personalidad y la acción de este hombre extraordinario. Aquí surge una difícil pregunta: ¿Cómo podía Sócrates con "la filosofía de las ideas", puramente intelectual, atribuida a él por Aristóteles, y que él persigue en los diálogos platónicos, producir tales efectos –inalcanzables, según Alcibíades, aun por los más hábiles oradores, como lo testimonia también Esquines el socrático, en los restos de su diálogo *Alcibíades*– constituidos por la más profunda emoción espiritual, la humillación, la vergüen-

za, la conciencia de los propios fracasos y el deseo de enmendarlos, la lucha vehemente contra la subordinación del propio ego ante la apremiante hegemonía de Sócrates, personalidad única que se combinaba con la irresistible convicción de la verdad de sus palabras, las que penetraban en el alma como la picadura de una serpiente en la carne? Es en absoluto imposible que resultados de esta índole, que Sócrates provocaba no sólo en Alcibíades sino también en otros muchos jóvenes, se pudieran lograr mediante la simple enseñanza de la definición de las ideas. La causa más profunda yace en la fascinante personalidad de Sócrates, en su poder de "hacer mejores a los demás" (*Simposio*, 218E). Tal era su fin y su designio: el mejoramiento moral de la humanidad. Esto, sin embargo, no podía alcanzarse por sermones éticos sino sólo a través de la conversación personal y obligando a los hombres a investigarse a sí mismos. La idea subyacente aquí es la del autoconocimiento que prescribía el oráculo de Delfos. Así llegó Sócrates a su notable método de examen, el llamado procedimiento dialéctico, al que él sometía a las personas con las cuales entraba en contacto, y su mayéutica (*Teet.*, 149E), por medio de la cual buscaba sacar a luz no tanto la idea como el poder para el bien, el mejor yo del hombre. Se sintió impulsado a esta tarea por el amor, pero, ¿qué tenía él para ofrecer a los demás? No disponía de ningún sistema completo formulado que el intelecto pudiera asimilar, pues él sabía que no sabía. Todo lo que podía hacer era suscitar la incertidumbre de los hombres y conducirlos a la perplejidad. A veces consiguió estos resultados al pretender recibir enseñanza de aquellos cuya inferioridad mental se revelaba en el curso de la conversación. Este proceder provocó hondo resentimiento en quienes fueron sometidos a él, ya que su actitud se expresaba como *irónica*. En sus conversaciones se complacía en comenzar con trivialidades y truismos, haciendo intervenir en ellos las cosas más comunes y los individuos menos importantes para ilustrar sus teorías: peones, herreros, remendones, curtidores, todos los que mientras parecían ridículos a los iniciados, escondían un sentido divino que era siempre dirigido a la simple finalidad de cómo llegar a ser bueno y justo. Para cada actividad exigía la eficiencia técnica y él también se sentía compelido a investigar la esencia del bien. Sócrates, en efecto, habría dejado de ser griego si no hubiera tratado de profundizar el misterio de su propia naturaleza. Así fue llevado a la cuestión definitoria:

¿Qué es el bien? A esta pregunta no logró encontrarle nunca una contestación definitiva si bien empleó su vida en el intento. A la edad de setenta años confesó ante sus jueces que él nada sabía.

27. La filosofía socrática

En estas circunstancias es casi imposible hablar de un *sistema* socrático. Sócrates no pretendió erigirse en autoridad; lo ocupó en mayor medida el propósito de enseñar a los hombres a pensar por sí mismos. No hizo formulaciones doctrinarias precisas. A este respecto resulta difícil asignarle un lugar dentro de la filosofía; sin embargo, su importancia no puede ser ignorada. Fue un filósolo en el sentido original y modesto de la palabra; el hombre que en tanto reconocía los límites del conocimiento humano, buscaba la verdad. Desde el punto de vista negativo es cierto que él rechazaba la ciencia natural. Como conquistas positivas Aristóteles le adjudica el proceso de inducción, la definición y el fundamento de la ética; aquél sólo es capaz de imaginar a Sócrates como filósofo sistemático, cosa que no fue ciertamente. Sócrates tenía mucho en común con los sofistas; en primer término, una actitud crítica sobre todo aquello que parecía ser fundado en la simple tradición; además, el objeto principal de su pensamiento: el hombre como ser cognoscente, activo y social; en tercer lugar, en sus reflexiones filosóficas siempre empezaba a partir de la experiencia. Mas no podía conformarse con la subjetividad y relatividad de los sofistas. Por encima de las morales buscaba la moralidad; detrás de la ley reinante, la justicia; en la historia de los estados existentes, principios fijos para la vida comunitaria del hombre, y más allá de los dioses, la divinidad. Éstos no eran para él problemas teóricos sino prácticos, que estaban comprendidos en una pregunta: ¿Cómo vivir rectamente? Él consideró que la respuesta debía ser la condición y la garantía de felicidad para el hombre, cuyo problema más importante era el cuidado de su alma. Sócrates pensó, naturalmente, que la contestación era imposible sin un estudio atento de la esencia del bien y del mal. Debemos tener presente que estas dos palabras —*eu* y *kakós*— poseen en griego un doble sentido —moral y material— y que justo en la misma forma las expresiones *eu práttein* y *kakós práttein* significan "actuar bien" y "vivir bien", "actuar mal" y

"vivir mal". Sócrates estaba convencido de que sólo había un verdadero infortunio: hacer el mal, y una auténtica felicidad: hacer el bien. Desde que nadie desea ser desgraciado ni dañarse a sí mismo, nadie es voluntariamente malo. Quien conozca lo que es el bien hará el bien. Por este *conocimiento* no quiere significar, por supuesto, una doctrina teorética pura que necesitaba ser sólo aprendida sino una inconmovible creencia basada en la más profunda intuición y en la comprensión de lo que es realmente valioso en la vida, tal como él mismo la poseyó. Lo opuesto de este *conocimiento* del bien no es, en consecuencia, error sino autoengaño. Sólo en este sentido los principios éticos fundamentales de Sócrates pueden ser considerados como un determinismo intelectual. Se desprende de tales principios que nadie debe, por ningún motivo, hacer mal ni siquiera a sus enemigos, y que es preferible soportar cualquier clase de sufrimiento, aun la muerte, antes que cometer un acto injusto. De aquí que la moral es algo incondicionado y la misma en todas sus formas. Pero también confiere fortaleza; el hombre bueno es más fuerte que el malvado y éste no puede inferir a aquél, en consecuencia, ningún daño real porque el único y verdadero mal es espiritual y se produce sólo por el propio error. Está implícito que en esta tendencia del pensamiento no se propone perspectiva alguna de recompensa para la virtud; la práctica misma del bien es *eudaimonía*. El signo distintivo de la ética socrática resulta su carácter mundano. La cuestión de la vida después de la muerte queda abierta. Su sistema moral no se ve afectado por el rechazo o la aceptación de esta doctrina. De este modo Sócrates separó la ética de la religión y estableció su autonomía. Como hombre de tal temperamento y opiniones poseyó en alto grado la cualidad designada por la palabra *autarquía*, acuñada por los sofistas. Su autosuficiencia, sin embargo, en el sentido de liberación de las necesidades, presentaba una raíz puramente humana y carecía de todo rasgo de ascetismo.

En política Sócrates no mostró nunca, excepto ante la coacción de los acontecimientos, ningún interés ora teorético, ora práctico, aunque se comportó en los momentos decisivos como un ciudadano leal en la guerra y en la paz. Afirmó con el mayor énfasis que no había considerado jamás la política como su vocación y que su actitud de defensor de la justicia lo había mantenido apartado de toda militancia. Esto, empero, no le impidió someter a la crítica

muchas instituciones y las concepciones fundamentales del estado existente. El principio de la mayoría en que se basa la democracia y la selección de funcionarios públicos mediante el sorteo se oponían a su exigencia sobre el conocimiento técnico y capacidad en cada esfera de acción, particularmente en una tarea tan importante como es el gobierno. No hay prueba de que haya compartido ninguna de las teorías políticas que eran corrientes en su tiempo. No obstante, cuando una exigencia del Estado lo puso en conflicto con su propia conciencia, como aconteció hacia el final de su vida, no dudó ni un instante que tenía que obedecer. "He de obedecer a los dioses antes que a vosotros", explicó a los jueces.

Por más definida que aparezca la creencia de Sócrates en un gobierno divino del mundo, nosotros sabemos muy poco sobre la concepción que él se formaba de ese poder. Aquellos trabajos de la literatura socrática que tratan del tema están todos escritos en tono apalógético y casi no poseen valor objetivo para que nos guíen en el problema de la actitud de Sócrates frente a la religión popular. Es significativo el hecho de que la *Apología* de Platón evite todo tratamiento detallado de este asunto, en tanto resulta absolutamente imposible que las opiniones teleológicas que Jenofonte le adjudica a Sócrates tengan alguna relación con el tema. En Sócrates había tan poco de teólogo como de teórico social. Según el relato de Platón, parece aceptable suponer que no rechazó del todo la profecía y podemos muy bien creer que fue capaz de componer una plegaria como aquella que se inserta al final del *Fedro*. Si bien ésta es dirigida a un dios particular de la religión popular, su contenido muestra una refinada piedad. Esto está indicado también por la absoluta confianza en Dios que lo lleva a ver la voluntad divina hasta en los daños que los hombres le infligieron, confianza que él mantuvo en la hora más difícil de su vida.

28. La muerte de Sócrates

Al fin de su tarea intelectual, desarrollada en Atenas durante una generación íntegra, Sócrates fue acusado por Melito, Anito y Licón con el pretexto de haber corrompido a los jóvenes al negar los dioses del estado e intentado introducir otros nuevos en su lugar.

Si no hubiera desdeñado la forma acostumbrada de defensa ante el tribunal y hubiere aceptado hacer algunas concesiones a las exigencias de los jueces sin duda hubiera sido absuelto. Mas luego de ser declarado culpable por escasa mayoría, en el procedimiento siguiente, que debía decidir su castigo, él enfrentó a los jueces con inflexible orgullo y ello dio por resultado que la pena de muerte, propuesta por sus acusadores, fuera aceptada por un número todavía mayor que aquel por el cual se había decretado su culpabilidad. Durante los treinta días de prisión que tuvo que soportar hasta el retorno de la nave oficial de Delos él rechazó las proposiciones de fuga como ilegales y bebió la copa de cicuta con serenidad filosófica. Podemos presumir que la enemistad personal desempeñó un papel decisivo en el proceso y condena, si bien la suposición, en una época bastante extendida, de que los sofistas gravitaron en tales hechos, ha sido ya hace mucho descartada como falsa. El motivo más hondo de esta causa y su dramática decisión se ocultaba en la hostilidad de la mayoría del pueblo ateniense, en particular del partido democrático, hacia el moderno iluminismo. El juicio contra Sócrates pertenece a toda una serie de casos que desde la ley de Diopites se había iniciado por impiedad contra Aspasia, Anaxágoras, Protágoras y Diágoras de Milo. Era la reacción del instinto de las masas, tradicionalmente dirigido contra un hombre de elevada jerarquía intelectual, a quien la comedia, más de veinte años antes, había señalado como el principal representante de todas las innovaciones ateístas. Tenemos el testimonio de Platón, según el cual, a no ser por el menosprecio arrojado sobre él por la comedia, la acusación no hubiera alcanzado estado público. Mas este intento de la democracia restaurada por Trasíbulo, que intentaba anular el movimiento del iluminismo en la persona de Sócrates, no sólo resultó una transgresión de la ley dada la manera en que fue sustanciado el proceso, pues el filósofo no había cometido ningún acto punible, sino que descansaba en una funesta ilusión. El pasado no podía ser revivido y mucho menos de esa manera. Sócrates no era en modo alguno culpable de la decadencia puesto que había mostrado a sus contemporáneos el único camino abierto para mejorar la situación actual del estado, esto es, la reforma moral. Su muerte, desde el punto de vista ético y jurídico fue un asesinato legal, e históricamente considerado un indisculpable anacronismo. Con una actitud menos intransigente él pudo, sin duda

alguna, haber eludido la sentencia. Por otra parte, su ejecución tuvo precisamente un efecto opuesto al que sus enemigos habían esperado. Es, por cierto, una invención posterior que el pueblo de Atenas revocó su propio veredicto y castigó a sus acusadores; pero la historia lo ha anulado aún más completamente. La muerte de Sócrates fue el mayor triunfo de su causa, el acontecimiento decisivo de su vida, la apoteosis de la filosofía y el filósofo.

II. LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

29. Sócrates y sus seguidores

Sócrates, de acuerdo con su propio testimonio, no fundó escuela. No tuvo sistema filosófico para impartir y ninguno que otros pudieran desarrollar. Sólo era posible aprender a *filosofar* con su ayuda, es decir, meditar sobre el sentido y fin de la vida. Su actividad era tan eminentemente personal que no admitía imitación externa. Su esperanza de que surgieran discípulos de su círculo para continuar su tarea de interrogar a los hombres y estimular su espíritu nunca se vio cumplida. Sin embargo, dio tan poderoso impulso a la filosofía que hasta el fin del mundo antiguo ésta jamás abandonó el camino que él le señaló, y desde ese momento la gnoseología y la ética ocuparon el centro de interés de un modo que resultó fatal para la filosofía natural y la ciencia. Seguidores y amigos tuvo en abundancia, como se comprueba por la mención de sus nombres en Platón. Pero sólo unos pocos de ellos poseyeron verdadero talento filosófico. Esta aptitud faltó por completo a Jenofonte (430-354), quien a pesar de toda la veneración con que defendió al maestro, muestra en los escritos socráticos tal ausencia de entendimiento para todo lo que fue esencial en su personalidad y su obra que resultó el que más contribuyó a distorsionar la verdadera imagen de Sócrates. Una comprensión más correcta la alcanzó Esquines de Esfeta, de quien se conservaban antiguamente siete diálogos, pero de los cuales ahora sólo se conocen unos pocos aunque valiosos fragmentos. Mas tampoco fue éste un creador. Los

contados pensadores que se empeñaron en desarrollar las ideas socráticas las combinaron con elementos de sistemas filosóficos anteriores para constituir nuevos conjuntos doctrinarios. Como fundadores de escuelas filosóficas conocemos, aparte de Platón, cuatro socráticos diferentes. Euclides fundó la escuela megárica, mezcla peculiar de teorías eleáticas con las socráticas; Fedón, la escuela élido-erétrica; Antistenes, la cínica, influido por la sofística representada por Gorgias, y Aristipo creó la escuela cirenaica, según la tradición de Protágoras.

30. Las escuelas megárica y élido-erétrica

Euclides de Megara (450-380) parece haber pertenecido al grupo más antiguo de los discípulos de Sócrates, cuya amistad cultivó a riesgo de su vida. Estuvo presente durante la muerte del maestro, y después de la ejecución la atemorizada sociedad de los socráticos halló refugio junto a él. Es posible que antes de convertirse en adepto de Sócrates, Euclides ya se hubiera familiarizado con la filosofía eleática. Él se mantuvo fiel a los principios básicos de la doctrina de la unidad del ser, del perecer y del movimiento. Pero llamó al Ser-Uno el Bien al que identificó con Dios, la Mente y la Inteligencia; la virtud también fue considerada por él como unidad. No admitió la realidad de lo opuesto al Uno-Bien. Así su concepción es un eleatismo ético de acuerdo con la influencia de Sócrates. Es muy difícil aceptar que los megáricos desarrollaran una filosofía de las ideas similar a las doctrinas platónicas, tal como se presenta la discusión del *Sofista* (246B), debido a la incompatibilidad de una pluralidad de ideas realmente existente frente al Uno-Todo inmutable. A causa de la pobreza de conceptos positivos los megáricos se dedicaron particularmente a la teoría del conocimiento, en la que Euclides mostró preferencia por la prueba apagógica.

La filosofía megárica en las manos de los sucesores de Euclides, como la eleática con Zenón, se convirtió en una erística estéril, que se complacía en la invención de agudas aunque inútiles falacias. Una de las más famosas fue la del mentiroso de Eubúlides de Mileto, quien escribió contra Aristóteles, y se supone que fue maestro de Demóstenes. Existe toda una literatura referida a este

problema, y sólo el estoico Crisipo está representado en ella con seis libros. Otros sofismas eran el *Hombre oculto* y el *Sorites* o el *Montón* que estaba destinado a refutar la pluralidad de las cosas según la conceptuación de Zenón. Diodoro Crono de Iaso (Caria) manifiesta similar ingeniosidad cuando muestra la imposibilidad del movimiento y del cambio corporal. No obstante, su controversia sobre la relación de la posibilidad y la realidad en *Lo irrefutable* tiene interés. El miembro más distinguido de la escuela fue Estilpón de Megara (380-300), que vivió durante un tiempo en Atenas, pero que se hizo pasible de la sentencia de destierro debido a su actitud racionalista sobre la religión. También él contribuyó a ampliar la dialéctica megárica afirmando que no estaba permitido aplicar a un sujeto un predicado diferente de sí mismo. Aparte de esto poseía un fuerte temperamento ético; colocó los valores espirituales sobre lo sensible y al llevar el principio de autarquía hasta el punto de la Apatía, preparó el camino para la moral estoica, fundada por su discípulo Zenón. Del discípulo de Estilpón, Alexino, que fue llamado Elénxino a causa de su gusto por la polémica, tenemos sólo un fragmento que parodia la prueba del estoico Zenón sobre la racionalidad del mundo.

La escuela élido-erétrica fue llamada así debido a sus dos principales representantes, Fedón de Elida, y Menedemo de Eretria. Fedón había sido rescatado por Sócrates de una vida de la más abyecta esclavitud y fue uno de sus discípulos favoritos. Los escasos restos de sus diálogos muestran que él consideraba a la filosofía como un remedio contra los males espirituales y como guía hacia la auténtica libertad. Menedemo se asoció con Pleistano, discípulo de Fedón, y trasladó la escuela a Eretria. A igual que Sócrates Menedemo nada escribió. Hasta donde poseemos alguna información sobre sus enseñanzas sabemos que ellas tomaron la forma de un definido intelectualismo ético. A edad avanzada, según parece, se dejó morir de hambre en la corte de Antígono Gonatas, inmediatamente después del año 278, apenado por la suerte de su ciudad natal.

31. Los primeros representantes de la escuela cínica

Antístenes (445-365) se consideraba a sí mismo como el auténtico heredero espiritual de Sócrates. Había nacido en Atenas, pero como su madre fue una esclava tracia no gozaba de la ciudadanía completa. Se instruyó con el sofista Gorgias y ya era un activo maestro antes de que trabara amistad con Sócrates, de quien se convirtió en devoto adherente desde el primer instante en que lo conoció. Platón, que igual que Isócrates, mantuvo relaciones muy tirantes con él durante toda su vida, lo ridiculiza ocasionalmente como "el anciano recién instruido". En el gimnasio Cinosarge, cuyo patrono era Heracles, fundó su propia escuela, la que recibió el nombre de cínica ya por el lugar en que los discípulos se reunían o por la forma de vida que llevaba, no tanto Antístenes, como su seguidor Diógenes. Entre los escritos de Antístenes, que llenaban diez volúmenes, los más importantes eran *Heracles*, que glorificaba el ideal cínico de vida, la confianza en sí mismo, la resistencia física, la fatiga y el esfuerzo; *Ciro*, una novela pedagógica (como el trabajo de Jenofonte del mismo nombre), en la que el amor a la humanidad se prescribía a los lectores; la contraparte la ofrecía el diálogo *Alcibíades*, en el que denunciaba las inclinaciones egoístas; *Arquelao*, donde atacaba la tiranía, y *El político*, en el que hacía lo mismo con la democracia; finalmente el escrito polémico contra Platón, *Sáthon*, o *De la contradicción*, al que aquél contestó con el *Eutidemo*. Antístenes fue el primero en utilizar la forma del *Protréptico* (incitación a la filosofía).

Lo que Antístenes más admiraba e imitó en Sócrates fue su independencia de carácter; por tal causa no adjudicó ningún valor a la investigación científica excepto en tanto ella tenía influencia directa sobre la vida activa. La virtud, decía él (Diógenes Laercio, VI, 11), era suficiente para la felicidad y para alcanzarla no se requería más que la fortaleza de un Sócrates. Se la obtenía mediante la acción y no exigía mucho conocimiento ni demasiadas palabras. Él y sus discípulos despreciaban el arte y la erudición, la matemática y las ciencias naturales. Siguió a Sócrates en su insistencia sobre la definición, pero la usó de tal modo que imposibilitó toda verdadera ciencia. En vehemente polémica contra la teoría de las ideas de Platón consideró que sólo las cosas individuales tenían existencia real y por ello significó, sin duda, igual que los estoicos

posteriores, lo corpóreo y sensorialmente perceptible; además, él exigía que a cada cosa únicamente se le aplicara su propio nombre, y concluyó de este aserto (tal vez influido por Gorgias) que no es lícito asignar al sujeto un predicado diferente de él. Rechazó, en consecuencia, la definición por las características y sostuvo que lo compuesto no era nada más que una enumeración de sus integrantes, mientras que lo simple podía, naturalmente, ser explicado por comparación con otros elementos, pero no podía ser definido. Afirmaba, de acuerdo con Protágoras, que un hombre no consigue contradecirse a sí mismo, pues cuando éste dice algo diferente, también habla de cosas distintas. Así dio al pensamiento socrático un sesgo totalmente sofístico.

Fue consecuencia de esta falta de base científica que su ética tomó una forma tan simple. Su idea principal está expresada en la sentencia según la cual sólo la virtud es un bien y el pecado un mal; lo demás es indiferente. Puesto que el único bien para el hombre resulta lo apropiado para él y esto no es nada más que su patrimonio mental y espiritual, todo lo restante, la fortuna, el honor, la libertad, la salud, aun la vida no son en sí bienes, ni la pobreza, la vergüenza, la esclavitud, la enfermedad y la muerte son tampoco males; mucho menos debe ser considerado el placer como un bien y el esfuerzo y el trabajo como infortunios. Aquél, cuando se convierte en amo del hombre lo corrompe, en tanto que éstos pueden enseñarle la virtud. Antístenes dice que él preferiría ser víctima de la locura y no del deseo. Eligió como modelo para sí mismo y sus discípulos la sacrificada existencia de Heracles. Mientras Antístenes, en la cita arriba mencionada, parece tornar de la posición socrática al voluntarismo, según el puro intelectualismo griego él consideraba la sabiduría como la fuente de la virtud y declaraba que ésta era una y podía ser enseñada, de modo que la fuerza de voluntad coincide con la sabiduría y el ejercicio moral con la instrucción. La virtud consiste esencialmente en la revisión de los valores, en la liberación de la demencia y de la errónea estima que de los bienes formula la mayoría de los hombres. Esto conduce a la verdadera felicidad que se basa en la independencia y eliminación de las necesidades y pasiones. Antístenes alardea (Jenofonte, *Simposio,* 4, 34 y ss.) de las riquezas que le brinda su contento con lo absolutamente indispensable; no obstante él poseía por lo menos una vivienda por mísera que fuera. Por tanto aquel supuesto

sólo era compatible cuando la doctrina cínica repudiaba también esta posesión junto con los fundamentos materiales, ahora insustituibles para toda civilización, y predicaba el retorno a la naturaleza. Al aplicar el contraste entre naturaleza y convención formulado por los sofistas los cínicos rechazaron completamente las formas existentes de vida comunitaria en favor de un individualismo extremo. Después de esto llevaron una existencia mendicante, desdeñaron la vivienda propia, se contentaron con el alimento más simple y la vestimenta mínima (el tribón). Convirtieron en principio la costumbre de exponerse a la privación, las penurias y los insultos; mostraron su completa indiferencia ante la vida, separándose de ella voluntariamente. Como regla renunciaron a la vida familiar. Diógenes propuso reemplazarla por comunidades de mujeres y niños. No asignaron ningún valor a la oposición entre libertad y esclavitud; para el sabio el hombre era libre, aun como esclavo, y amo innato de sí mismo; consideraron también que el sabio está dispensado de intervenir en la actividad cívica, pues él en todas partes se sentía como ciudadano del mundo. La concepción cínica del estado ideal resultaba una existencia natural en la que toda la humanidad vivía junta como un rebaño. Su condena sobre la guerra era una consecuencia lógica de este esquema. En su conducta los cínicos no sólo se burlaron premeditadamente de la tradición y las normas del respeto sino que ultrajaron aun los sentimientos naturales del decoro con el propósito de mostrar su indiferencia frente a la opinión pública. Trataron las creencias religiosas y los cultos de su pueblo dentro del espíritu del iluminismo, porque en realidad había un solo Dios que no se parecía a nada de lo visible; la convención había creado la multitud de dioses. Así para los cínicos la única verdadera ceremonia consistía en la práctica de la virtud, la cual convertía al sabio en amigo de los dioses (esto es, la divinidad). Por otra parte, los templos, las víctimas, las plegarias, los votos, la iniciación y las profecías eran objeto de su repulsa general. No creían en la supervivencia después de la muerte, en tanto que Antístenes dio una interpretación moral de Homero y otros mitos. Entendieron los cínicos su especial vocación como apoyo a los moralmente desdichados. En su condición de predicadores morales voluntarios y médicos del alma realizaron, sin duda, una excelente tarea. Denunciaron con energía la estupidez de la humanidad. Contrarrestaron el refinamiento con ingenio plebeyo y áspero; a

la molicie de la época opusieron una voluntad terca hasta la rudeza y se enfrentaron a sus semejantes con un espíritu de saludable desprecio. Sin embargo, toda esta vulgaridad era simplemente externa y tenía su raíz en la simpatía por el sufrimiento del prójimo y en esa libertad intelectual a la que Diógenes y Crates lograron llegar sin sacrificar su jovialidad o buen humor.

El historiador Teopompo consideraba a Antístenes como el más importante de los socráticos; Platón reconocía en él y sus discípulos "una naturaleza honesta aunque desagradable", pero su propio seguidor, Diógenes de Sínope (muerto alrededor del 324), pensaba que en la práctica no se mostraba suficientemente en armonía con su prédica, por lo que lo llamaba "una trompeta que sólo se escuchó a sí misma". Creía que su maestro no observaba las consecuencias prácticas de su teoría. Él se empeñó en realizarlas con inflexible resolución. Diógenes no pretendía ser el médico de la sociedad enferma sino "un perro salvaje". Su trabajo más importante llevaba por título *Pórdalos* (la pantera). Fue hijo de un banquero; desterrado de su ciudad pasó la mayor parte de su vida en Atenas y más tarde en Corinto, donde en tiempos posteriores se observaba su tumba ante la puerta ístmica. Se llamó a sí mismo con ostentación "El perro", y la divisa de su vida era "Yo vuelvo a acuñar los valores corrientes" (Diógenes Laercio, LVI, 20). Le gustaba considerar la vida de los animales como modelo para la humanidad. Ejerció influencia más por el ejemplo de su persona, en la que exhibió el desprecio hacia toda cultura, que por sus escritos. No adoptó tanto el tono de la indignación moral como el del ingenio rápido y mordaz. Este "Sócrates vuelto loco" manejaba la ironía y el sarcasmo con virtuosidad. La anécdota que describe su encuentro con Alejandro es auténtica por lo menos hasta donde muestra que en su audacia y sentimiento de independencia no titubeaba en medirse con el rey del mundo.

Un tipo de cínico totalmente diferente y mucho más agradable fue Crates de Tebas, discípulo de Diógenes. Era uno de los hombres más ricos de la ciudad, a la que regaló toda su fortuna y eligió la forma de vida cínica, es decir, se convirtió en mendigo. Hiparquia, hermana de su discípulo Metrocles, lo siguió como su esposa. Su personalidad y su carrera llevan el sello de la bondad que ganó todos los corazones y le abrió todas las puertas. Escribió sólo en verso: parodias que exhiben un humor bondadoso, especialmente

el poema *La alforja*, en el que describió y elogió el ideal de la vida cínica, la felicidad de la pobreza. Su hermano político, Metrocles de Maroneia, fue el creador de las ingeniosas anécdotas que forman una gran parte de los relatos tradicionales de Diógenes.

Del desarrollo posterior de la escuela cínica nos ocuparemos más adelante.

32. La escuela cirenaica

Aristipo de Cirene (alrededor del 435-355) que, según Diógenes Laercio (II, 83), era mayor que Esquines, y así, probablemente, mayor también que Platón, parece haberse familiarizado con las enseñanzas de Protágoras mientras aún vivía en su ciudad natal. Más tarde buscó a Sócrates en Atenas y anudó estrechas relaciones con éste, sin que por tal causa renunciase a sus propios hábitos y opiniones. Después de la muerte de Sócrates, en la cual él no estuvo presente, apareció como sofista, esto es, un maestro que cobraba por enseñar, primero tal vez en Atenas y más tarde también en otros lugares. En tal condición visitó la corte de Siracusa, aunque no se sabe con certeza si lo hizo en el reinado de Dionisio el viejo o el joven o de ambos. Fundó en Cirene su escuela, que se llamó cirenaica o hedonista. A ésta perteneció su hija, la que a su vez inició a su hijo Aristipo en la doctrina de su abuelo.

Estamos justificados en concluir que las enseñanzas cirenaicas en su forma completa habían sido ya elaboradas por Aristipo el mayor (a pesar de Eusebio, *Pr. ev.*, XIV, 18, 37) a partir de la unidad de la escuela, y en parte, de las referencias a sus doctrinas en Platón (*Filebo*, 42D y ss., 53C, y *Teeteto*), Aristóteles (*Ética*, VII, 12 y ss.), y Espeusipo, quien, según Diógenes Laercio (IV, 5) escribió un *Aristipo*. De cualquier modo todas las indicaciones muestran que de los escritos atribuidos a Aristipo una porción, por lo menos, era auténtica. Como Antístenes, Aristipo midió el valor del conocimiento simplemente por su utilidad práctica. Despreció la matemática porque ésta no pregunta qué es beneficioso o dañino; consideró a la investigación física sin objeto ni mérito; las cuestiones gnoseológicas le interesaron sólo en tanto ellas proveían una base sobre la cual era posible establecer su sistema ético. Nuestras percepciones, decía, siguiendo a Protágoras (el desarrollo de

las doctrinas incluidas en el *Teeteto* de Platón, 152C y ss. y 155D y ss. es probablemente de él), nos informan sobre nuestras propias sensaciones, pero no acerca de la naturaleza de las cosas ni de las sensaciones de otros hombres; pues ellas son simplemente el producto momentáneo del choque de los movimientos respectivos de los objetos percibidos y el sujeto percipiente. Esta doctrina proveyó el punto de partida para derivar las leyes de la conducta sólo de la sensación subjetiva. Toda sensación consiste en movimiento; si ella es suave se produce un sentimiento de placer, si es desapacible o tempestuosa experimentamos dolor, pero cuando apenas tiene lugar un movimiento imperceptible o ninguno en absoluto no aparece ni dolor ni placer. Aristipo creía que la naturaleza misma enseña a los hombres que de estas tres condiciones únicamente el placer es deseable; que el bien coincide con lo agradable y el mal con lo desagradable. El placer no es nada más que la sensación de un proceso natural en el cuerpo. Así se llegaba al principio coronador de su ética: la convicción de que todas nuestras acciones deben ser dirigidas a obtener la mayor cantidad posible de placer. Por placer Aristipo no entendió la mera tranquilidad de espíritu, como Epicuro en tiempos posteriores (pues eso era simplemente la ausencia de toda sensación) sino el goce positivo; ni tampoco puede ser la felicidad como un todo omnicomprensivo y definitivo el objeto de nuestras vidas, porque sólo el presente nos pertenece, el futuro es incierto y el pasado ha desaparecido.

Son indiferentes qué cosas o acciones nos producen placer, porque cada placer es en cuanto tal un bien. Sin embargo, los cirenaicos no pretendían negar que hay diferencias de grado entre los goces ni subestimaron el hecho de que muchos de ellos deben ser comprados al precio de mayores dolores. Contra tales excesos advirtieron a sus seguidores. Y mientras las sensaciones corporales de placer y dolor son más fuertes y más primitivas, ellos reconocieron que existen también sensaciones que no surgen de los estados sensibles. Aceptaron, asimismo, la necesidad de juzgar correctamente los valores relativos de los distintos bienes y goces. Este juicio lo debemos a la sabiduría o filosofía, que ahora se convierte en el arte de vivir, una especie de "arte de la medida" de los bienes de la existencia, según el Sócrates platónico observa en el *Protágoras*. Nos muestra cómo hemos de usar los bienes de la vida, nos libera de los caprichos y de las pasiones que perturban la felicidad, y

nos habilita para emplear todas las cosas en la forma más adecuada para nuestro bienestar. Es, en consecuencia, la primera condición de toda dicha.

De acuerdo con estos principios Aristipo hizo del goce máximo de la vida el objetivo en sus reglas mundanas y en su conducta personal —hasta donde los relatos tradicionales nos permiten juzgar—, pero en toda circunstancia debía mantenerse dueño de sí mismo y del ambiente. Él no fue simplemente el perfecto hombre de mundo que jamás se muestra indeciso cuando se trata de descubrir fuentes de placer por medios francos o ilícitos o que puede encontrar la frase adecuada e ingeniosa para defender su conducta. Aristipo es el intelecto superior que sabe cómo adaptarse a cada situación, "aparecer en harapos como también en elegante vestimenta", conseguir lo mejor de cada cosa, y por la limitación de sus deseos, su sabiduría y continencia, asegurar su alegría y contento. Frente a otros hombres él mantenía su amistosa y benévola actitud. Parece que en sus últimos años trató de retirarse de la vida cívica a fin de no perjudicar su independencia. Por su gran maestro conservó los sentimientos de la más cálida devoción. El espíritu socrático, en efecto, se mantiene inconfundible en el valor que otorgó a la sabiduría y en el gozo y la íntima libertad que ello le proporcionó. Mas toda su teoría del placer está esencialmente en contradicción con aquel soplo vital, así como su escéptico rechazo del conocimiento positivo es una negativa de la finalidad en búsqueda de la cual su maestro había sacrificado la vida.

Esta contradicción dentro de los elementos de la escuela cirenaica se manifiesta en los cambios que la doctrina de Aristipo sufrió al comienzo de la tercera centuria. Teodoro —discípulo de Aristipo el joven—, llamado el ateo en razón de su repudio de toda creencia en Dios, abrazó las doctrinas de la escuela y con severa lógica empujó sus hipótesis hasta las últimas consecuencias. Pero con el propósito de separar la felicidad del sabio de los factores externos, la colocó no en los actos individuales de complacencia sino en una placentera disposición de la mente donde reinaba la sabiduría. Anníceris no abandonó por completo la teoría del placer sino que introdujo en ella una acentuada limitación, y elevó tan alto el valor de la amistad, la gratitud, el amor a la familia y a la ciudad que el sabio no podía dejar de sacrificarse por estos ideales.

Hegesias, finalmente, tuvo un sentido tan agudo de las miserias

de la vida que su escepticismo creía imposible lograr la satisfacción por el goce positivo y consideraba que la felicidad era inalcanzable. Se convirtió en un filósofo pesimista. En su trabajo *El suicidio por la abstinencia* un hombre, a quienes sus amigos impiden su muerte voluntaria por hambre, enumera las penurias de la vida. Sus lecciones en Alejandría arrojaron como consecuencia tantos suicidios que recibió el nombre de "consejero de la muerte", y Ptolomeo II prohibió sus enseñanzas. Con este resultado el hedonismo había hallado su propia refutación. Sufrió así inevitables limitaciones en el epicureísmo, lo mismo que la escuela cínica en el estoicismo.

Es discutible si Euhemero, amigo del rey macedonio Casandro (354-296), citado con frecuencia junto con el ateo Teodoro, tuvo alguna relación con la escuela cínica. Su filosofía de la religión, contenida en un escrito utópico, consideraba que los dioses habían sido, originariamente, hombres de gran habilidad y poder que exigieron y recibieron adoración divina. En qué medida las tradiciones egipcias y las influencias sofísticas contribuyeron a esta peculiar teoría no puede establecerse con certeza.

III. PLATÓN Y LA ACADEMIA

33. La vida de Platón

El discípulo mejor dotado de Sócrates fue Platón, hijo de Aristón y Perictiona de Atenas (427-347). Por parte de ambos progenitores pertenecía a las familias más distinguidas de Atenas; su padre decía descender de Codro, y su madre, de un pariente de Solón. Por parte de ésta se hallaba íntimamente vinculado a Cármides y a Critias, quienes figuran con frecuencia en sus diálogos y han dado el nombre a dos de ellos. Así su infancia y juventud transcurrieron en un ambiente aristocrático, en un hogar en donde el interés por la literatura y la filosofía fueron impuestos por la tradición. Como hijo de una familia rica sirvió quizá en la caballería. De acuerdo con la costumbre griega se dedicó a los ejercicios deportivos y se supone que recibió el sobrenombre de Platón por la extensión de su tórax, mientras que con anterioridad había sido llamado Aristo-

cles en homenaje a su abuelo. Una brillante carrera política y literaria se esperaba de este joven altamenta talentoso que en edad temprana compuso poemas líricos y dramáticos. La descripción de *La República* (VI, 493C-494E) del aventajado joven educado en el seno de un círculo rico y distinguido que resiste los halagos de sus parientes y rechaza la carrera que le proponen a fin de dedicarse a la filosofía es, sin duda, autobiográfica. Para Platón el acontecimiento decisivo de su vida fue su encuentro con Sócrates, producido cuando aquél tenía veinte años de edad y que lo impulsó a arrojar al fuego las tragedias que iba a dar a conocer. Antes de esto había estudiado las obras de los viejos filósofos y frecuentado la enseñanza del heraclíteo Cratilo. La vinculación con Sócrates lo rescató del tembladeral de este decadente heraclitismo y lo condujo a la tierra firme. Con él aprendió a dirigir su atención a la moral y aquí también conoció, hasta donde le era necesario a un sobrino de Critias, las fallas de la democracia ateniense, para la cual Sócrates tenía, por cierto, un remedio totalmente diferente que el de aquel jurado enemigo del gobierno popular, es decir, la competencia técnica de los dirigentes políticos y la educación moral del pueblo. La segunda experiencia de Platón, que conmovió su alma hasta lo más profundo, fue la ejecución de su amado maestro, acontecimiento que junto con sus antecedentes abrió sus ojos ante el hecho de que el Estado debilitado y enfermo no podía ser regenerado por el simple cambio de la constitución; sólo un nuevo y completo esquema de la política que apuntara a la educación del pueblo podía proporcionar alguna mejora. Así quizá maduró lentamente dentro de él el pensamiento de convertirse en el reformador moral y social de su pueblo como Solón y Licurgo. Al principio la muerte de Sócrates lo llevó junto a Euclides, en Megara. Después de su regreso a Atenas dedicó cerca de diez años a escribir sus obras filosóficas, las que todavía estaban concebidas dentro de las líneas del pensamiento socrático. Tal vez en esta época comenzó sus actividades como maestro, las que inicialmente sólo congregaron un pequeño círculo. Esta tarea parece haber sido interrumpida por la guerra de Corinto, en cuya campaña él tomó parte, la cual es recordada aún por el monumento de Dexileo frente al Dipilón. Debe haber sentido la necesidad de ensanchar su experiencia y ahondar su intelecto mediante la observación del mundo. A la manera de su antepasado Solón o como Tales, Demócrito, Hecateo y

Herodoto, emprendió viajes que según una tradición ampliamente extendida, aunque no del todo creíble, lo llevaron a visitar las viejas maravillas de Egipto, al célebre matemático Teodoro de Cirene, y también a los pitagóricos de Tarento. Aquí habría entablado amistad con Filolao, y asimismo con Arquitas, en quien encontró la combinación ideal de filosofía, ciencia y política. Las impresiones que Platón recibió en su contacto con estos pitagóricos tardíos fueron de la mayor importancia para su posterior desarrollo y denotan un punto decisivo en su pensamiento filosófico. La amistosa relación de Arquitas con Siracusa le aseguró el acceso a la corte de Dionisio I, la cual era en la época frecuentada por otros socráticos, tales como Esquines y Aristipo. Quizá albergó esperanzas de llevar a la práctica sus ideas políticas si lograba ganar la confianza de aquel príncipe. Pero muy pronto advirtió que el hombre de acción inescrupuloso y el idealista ético no armonizaban. Sin embargo, Platón inició una íntima amistad con el hermano político de Dionisio, la que continuó inalterada hasta la muerte violenta del pariente del rey. En Sicilia llegó a conocer las pantomimas de Sofrón y las comedias de Epicarmo que sin duda le ayudaron a desarrollar sus dotes de caricaturista. En su viaje de retorno Platón desembarcó en Egina, a la sazón en guerra con Atenas. Fue tomado prisionero y llevado al mercado de esclavos, pero su amigo Anníceris de Cirene lo rescató. Éste rehusó aceptar la devolución del precio pagado y por esa suma Platón adquirió un predio cerca del santuario del héroe Academo donde en 387 instaló su escuela, la Academia. Después del cambio de gobernante en Sicilia, el filósofo hizo dos visitas más a la isla, una en el 367, con el fin de inclinar al nuevo príncipe, Dionisio II, hacia sus ideas, intento que terminó en otro fracaso. De esta época datan, aparentemente, las introducciones a *Las leyes*, que Platón incorporó a su obra postrera. El último viaje fue emprendido atendiendo al llamado de la amistad. Trató de obtener el regreso de Dión, quien entretanto había sido alejado de la corte, y la reconciliación con Dionisio. Desde entonces, y con más razones después del asesinato de aquél, Platón abandonó toda esperanza de ver realizados sus planes políticos y vivió sólo para la enseñanza y la redacción de sus escritos hasta su muerte acaecida a los ochenta años. Inmediatamente después de su muerte se extendió la leyenda que pretendía ver en él a un hijo de Apolo.

34. Platón como maestro y autor

Estamos siempre tentados a considerar los diálogos como la parte principal de la actividad de Platón, puesto que de ellos derivamos nuestro conocimiento de su filosofía. Sin embargo, no deja lugar a ninguna duda de que para él la condición de autor fue sólo de importancia secundaria, un juego placentero, un noble pasatiempo. La palabra hablada es viviente y animada; la escrita, una imitación pálida, una reminiscencia de aquélla. Los diálogos, que en su forma imitan la conversación socrática, son, en consecuencia, no simples exposiciones filosóficas sino obras de arte literario, y no deben ser colocadas en el mismo plano que los escritos de los filósofos presocráticos. Es digno de notarse que Aristóteles utiliza *La República* y *Las leyes* como fuente de las opiniones pedagógicas, sociológicas y políticas de Platón, mas nunca cita un diálogo como autoridad para la teoría de las ideas. Para las principales doctrinas de Platón las fuentes eran sus lecciones en la Academia y las discusiones con ellas relacionadas. De éstas sólo una, *Sobre el Bien*, que el maestro pronunció en su vejez, es expresamente mencionada en la antigua tradición.

Para Platón el intercambio oral con sus discípulos tenía la mayor importancia. Los diálogos no contenían nada más que un extracto de esas pláticas aunque en los últimos el tono de la sala de clase se advierte con insistencia. La Academia le brindaba la oportunidad para este contacto personal entre maestro y alumno. Ésta fue organizada aparentemente según el esquema de la orden pitagórica. Aparte de ello era la primera y verdadera escuela de filosofía griega, pues antes sólo se habían hecho ensayos que trataron de aproximársele. Maestro y discípulos integraban una hermandad religiosa dedicada a las Musas. Las conferencias y discusiones se iniciaban a hora temprana por la mañana. Los discípulos vivían en pequeñas casas diseminadas alrededor del jardín de la Academia. A fin de que se cumpliera el horario, Platón mismo había construido un despertador que emitía un silbido y así convocaba a los alumnos a la sala de clase. Ellos se reunían con menos seriedad en los banquetes para los cuales hacían contribuciones mensuales en dinero. La tarea más importante era la unión para el estudio de la filosofía. Por esto debemos entender primordialmente la introducción a la filosofía especulativa de Platón y las cuestiones políticas, éticas y

gnoseológicas con ella vinculadas. De las ciencias particulares sólo la matemática y la astronomía fueron proseguidas en tanto que las ciencias naturales descriptivas, tales como la zoología y la botánica, declinaron. Un fragmento del poeta cómico Epícrates, que escribió para la escena ática desde el 376 en adelante, ha sido conservado y representa a Platón y sus discípulos empeñados en la clasificación de las plantas. Tal vez esta actividad fue emprendida más como preparación para los ejercicios dialécticos, a manera de reconocimiento de lo semejante y de lo desemejante, que como investigación científica. A la Academia no concurrían sólo atenienses sino también numerosos extranjeros. De ella salían filósofos, ciertamente, pero asimismo egresaban estadistas y estrategos. En efecto, cada vez se acentuaba más el hábito de que el hombre culto debía frecuentar en su juventud las escuelas de retórica y filosofía.

Sin embargo, los diálogos constituyen la única fuente de nuestro conocimiento de las opiniones de Platón sobre el más allá. Su actividad como escritor se extiende durante un período de alrededor de cincuenta años. Es discutible y poco probable que ella haya comenzado en los últimos años de la vida de Sócrates. El conjunto de sus obras se ha preservado. Aparte de siete diálogos que en la antigüedad se rechazaron como espurios —de éstos, *Axioco* y *Erixias* son los más importantes— treinta y seis fueron considerados auténticos y ordenados por Trasilo en nueve tetralogías, dentro de las cuales las trece cartas representaban un libro. De estos diálogos la investigación moderna ha señalado que por lo menos cuatro —el segundo *Alcibíades, Hiparco, Erastes* y *Teages*— son espurios. De los restantes treinta y dos, los siguientes son dudosos: *Minos, Clitofón* y el primer *Alcibíades*, aunque este último fue altamente estimado por los neoplatónicos y utilizado, en efecto, como introducción al estudio de Platón. Además, el *Epínomis*, según Diógenes Laercio (III, 37), fue escrito por Filipo de Opuntes, alumno de Platón, quien también editó *Las leyes*, de acuerdo con el esquema dejado por el maestro. En cuanto a las cartas, la sexta, la séptima y la octava exhiben las mayores pretensiones de autenticidad. La más extensa e importante de todas es la séptima, dirigida a los parientes de Dión; ésta nos refiere las andanzas de Platón frente a las complicaciones surgidas en la corte de Siracusa y nos ofrece también un reflejo de su desarrollo

filosófico. Así, pues, restan veintisiete trabajos que son auténticos —fuera de las cartas—, esto es, la *Apología* y veintiséis diálogos.

Como debía esperarse de la larga duración de su actividad literaria, los escritos de Platón muestran considerables diferencias en la forma y el contenido. El carácter de cada obra está determinado por la etapa a que había llegado el desarrollo de su pensamiento en el momento de la composición, y por las particulares tendencias filosóficas y artísticas que a la sazón gravitaron sobre el autor, pero que hoy ya no son siempre claras. Los diálogos ofrecen dos diferencias de forma: algunos son diegmáticos, es decir, del género narrativo, y otros son dramáticos. Los primeros presentan la posibilidad de la conversación alrededor del diálogo narrado y una oportunidad para la descripción de situaciones que a menudo es realizada con gran arte y brillo. Por otra parte, la forma de referencia encierra ciertas trabas que Platón mismo experimentó como fastidiosas y eventualmente lo condujo al abandono de esta forma de exposición (*Teeteto,* 143 C). Puesto que Platón, con pocas excepciones, convirtió a Sócrates en el portavoz de los diálogos, se vio obligado a situar la acción en el tiempo de aquél y representarlo en tanto discutía con sus contemporáneos. En ocasiones aparecen algunos anacronismos que indican el momento de la composición. A veces el filósofo critica las teorías de su propia época, particularmente las de Antístenes y Aristipo, aunque no los menciona. Por lo general, cita a los pensadores anteriores a Sócrates. En el *Timeo* discute las doctrinas de Demócrito, cuyo nombre, y esto es sugestivo, nunca consigna. Los estudios más detallados los reserva para Heráclito los eleatas y los tres sofistas principales. Aparte de Sócrates, fue el pitagorismo la tradición que más influyó en él. La filosofía de Platón, en consecuencia, según la revelan sus escritos, no es un sistema terminado y completo, pero muestra un gradual desarrollo. Desde los años de madurez en adelante, sin embargo, adquiere una forma acabada. Si observamos su íntegra evolución mental y la continuidad de su obra en la vejez, la unidad de su intelecto y la tendencia de su pensamiento es, a pesar de todos los cambios, tan inconfundible en los escritos de su juventud como en los de sus últimos años.

Los esfuerzos concentrados de una centuria de erudición dirigida a la vez a estudiar el contenido y la forma estilística y lin-

güística han logrado, finalmente, establecer un orden cronológico en los escritos platónicos, con tanta certeza que dentro de los diferentes grupos sólo son posibles pequeños reajustes. Pueden distinguirse cuatro períodos en la actividad literaria de Platón.

1. El período socrático

En este período ocupa un lugar destacado la *Apología*, la que contiene el relato del discurso de Sócrates en su propia defensa durante el juicio, el cual es verdadero en sus líneas esenciales, si bien ha sido revisado y retocado por Platón desde el punto de vista estilístico. En íntima relación con la *Apología* se halla el *Critón*, defensa platónica de Sócrates como ciudadano leal. En los diálogos de esta época Platón todavía se muestra bajo el influjo del determinismo intelectual de su maestro; el único cambio consiste en que la insistencia socrática sobre la aptitud profesional asume la forma de la búsqueda de las ideas. Así el *Eutifrón*, el *Laques* y el *Cármides* discuten las ideas de la bondad y la prudencia, y el *Protágoras* la de la virtud y el problema de la posibilidad de su enseñanza. Lo mismo que este último diálogo, ambos *Hippias* (el *Menor* es un juguete erótico altamente espiritualizado, y el *Mayor* la búsqueda de la idea de lo bello) inician la guerra contra los sofistas, mientras que el *Ion* denuncia a los poetas y rapsodas. La mayoría de estos diálogos concluyen sin llegar a ningún resultado definitivo y ello está de acuerdo con el principio socrático de su alegada ignorancia, pero presentan a Platón totalmente absorbido en la investigación de la verdad. Es posible que el escrito sobre la justicia, en el que Trasímaco desempeña el papel principal, y que ahora constituye el comienzo de *La República*, pertenezca a este período.

2. El período de transición

A esta época puede adscribirse el *Lisis*, que trata de la amistad, tema que es más tarde retomado en el *Simposio*; además, el *Cratilo*, dedicado a la filosofía del lenguaje y que contiene (428 D y ss.) una evidente polémica contra Antístenes. También apunta

hacia éste y la erística de los sofismas en general, que Antístenes siguió en su teoría del conocimiento, el *Eutidemo*, en donde se ridiculizan las falacias lógicas de aquéllos. Debemos considerar al *Menexeno* como un trabajo ligeramente satírico dirigido contra la retórica epidéitica. Tiene la forma de una parodia sobre el discurso que se pronunciaba en solemnidad pública para honrar a los caídos en la guerra y que por lo general terminaba con un panegírico de Atenas. La ironía latente en este elogio de la democracia ática pasaba inadvertida en tiempos posteriores y la alocución se aceptaba seriamente y se recitaba todos los años en este festival. El *Gorgias* puede ser colocado hacia el final de este período, ya se considere su fecha de composición antes o, lo que es más probable, después del primer viaje a Sicilia. Este vigoroso diálogo contiene una profunda y seria confrontación con la retórica sofística, en la que la polémica se ahonda en cuanto opone dos tipos de vida: la del político práctico quien, basado en el principio del derecho del más fuerte, propuesto con gran energía por Calicles, tiene ojos sólo para el éxito externo y su propia ventaja, y la del filósofo, para quien la justicia, es decir, lo moralmente bueno, es la norma absoluta de conducta, aunque ésta le costara la vida. La teoría socrática del mal como error es abandonada aquí y la filosofía aparece como el remedio para las almas manchadas por las ambiciones mundanas y sus pecados correspondientes. Si bien el diálogo se mueve dentro del cuadro de la dialéctica ideal, sin embargo, el mito final sobre la supervivencia después de la muerte y el juicio en el otro mundo muestra el hilo que relaciona la filosofía de Sócrates con la nueva visión de la vida que Platón comenzaba a desarrollar debido a la influencia del pitagorismo. Por primera vez la ética recibe aquí una interpretación trascendente, que es la causa más profunda para el rechazo radical de todas las actividades puramente terrenas, no sólo de la retórica y la política tradicionales sino también de la poesía. El diálogo podría muy bien ser llamado una renuncia al mundo.

3. El período de la madurez

A este período deben asignarse aquellos diálogos dedicados al desarrollo de la teoría de las ideas, cuyas primeras aproximaciones se hallan en el *Gorgias*, las que revelan por parte del filósofo la adopción del dualismo órfico-pitagórico. El *Menón* retoma el tema del *Protágoras*: la posibilidad de enseñar la virtud, y corrige el intento anterior deteniéndose en una solución lograda según un nuevo punto de vista. La teoría pitagórica del alma es utilizada aquí para la explicación gnoseológica así como en el *Gorgias* lo es éticamente: el aprender es recordar por medio del alma las ideas que ella percibió en su anterior existencia. El uso de un ejemplo de la geometría para ilustrar este conocimiento *a priori* indica la influencia pitagórica. Esta filosofía de la vida alcanza su cenit en el *Fedón*, donde las doctrinas de las ideas y de la inmortalidad del alma se hallan íntimamente entretejidas y la actitud despreciativa del mundo se intensifica al punto de convertirse en odio a la existencia. La verdadera filosofía "es la práctica del sufrimiento y la muerte". El *Simposio*, con su vibrante vitalidad, es sólo un contraste aparente. La teoría de las ideas se aplica al dominio de lo bello, pero se subraya con energía que toda belleza terrena es simplemente una sombra de "la belleza en sí", a la que aspira el alma, el Eros. *La República*, asimismo, que estuvo largo tiempo en preparación y puede haber sido completada en su forma presente en el año 374, aunque en primer término se ocupa de este mundo y sus problemas, descansa sobre la base del mismo dualismo metafísico que el *Fedón*, según lo muestra con claridad la alegoría de la caverna en el comienzo del libro séptimo, y el mito del destino del alma en el décimo. Las conclusiones éticas son idénticas a las del *Gorgias*. El *Fedro*, que de acuerdo con un viejo pero insostenible testimonio, fue considerado por mucho tiempo como el primer trabajo de Platón, se inicia a partir de un discurso de Lisias sobre el amor, y mediante una artística transición procede a discutir la naturaleza del Eros y la posibilidad de una retórica filosófica. Difiere del *Fedón*, pues comparte con *La República* la teoría de la tripartición del alma. Este diálogo contiene también una mezcla de la doctrina órfico-pitagórica de la transmigración con la teoría de las ideas.

4. Las obras de la vejez

Estos diálogos se caracterizan por la declinación del interés en lo ontológico en favor del aspecto lógico de la teoría de las ideas, que Platón nunca abandonó ni siquiera en su vejez, sino que agitó en su defensa "la guerra de los gigantes sobre el ser" (*Sofista*, 246 E) contra la oposición que poco a poco surgía dentro de la Academia. Otra peculiaridad es la aproximación de la doctrina de las ideas a la teoría pitagórica de los números y finalmente un estudio más penetrante de este mundo, el cosmos. Primero entre estos diálogos se halla el notable *Parménides*, en el que Platón, con el pretexto de una conversación entre el joven Sócrates, el jefe de la escuela eleática y su discípulo Zenón, se defiende contra una serie de críticos de la teoría de las ideas y al mismo tiempo ilumina el ámbito sobre su vinculación con las doctrinas de los eleatas. Esta obra es seguida por el *Teeteto*, de contenido epistemológico, el cual en el curso de una controversia sobre la sentencia de Protágoras de que "el hombre es la medida de todas las cosas" y la doctrina heraclítea del fluir, polemiza con la lógica de Antístenes y el sensualismo de Aristipo, y formula una serie de infructuosos intentos para definir la noción de conocimiento. Este fracaso está destinado quizá a sugerir al lector que la única ayuda para sobrepasar las dificultades aludidas es la teoría de las ideas, la que, como debemos suponer, deliberadamente no se menciona en el diálogo. De la trilogía de escritos planeada por Platón: *El sofista, El político* y *El filósofo* (*Sofista*, 253 E; *Político*, 257 E), sólo se completaron los dos primeros. *El sofista* es la continuación del *Teeteto*, pero el hecho de que el principal portavoz es el eleático extranjero apunta hacia el *Parménides*. El designio principal del diálogo es el ataque a los sofistas. Antístenes aparece como el verdadero representante de éstos (251 B). A la vez, sin embargo, el problema de lo uno y lo múltiple planteado por los eleáticos es retomado y la teoría de las ideas sufre una revisión, según la cual tales ideas se aproximan al significado de "conceptos genéricos". El *Político*, que continúa directamente el *Sofista*, coincide por completo con la estructura metodológica y ordenamiento de este último. Ve el verdadero estadista, el rey-filósofo en el sabio, el único que domina el arte auténtico de gobernar. En tanto un hombre de tales méritos no necesita someterse a las leyes, que son

imperfectas a causa de su carencia de elasticidad, este diálogo resulta en cierto sentido una apología del despotismo ilustrado. El Estado legal, empero, en sus variadas formas, es reconocido como una convención transitoria. Así, este intercambio de opiniones, en tanto considera las circunstancias de la vida real, constituye el puente entre *La República* y la obra de la ancianidad de Platón, *Las leyes*. El *Filebo* está vinculado con los diálogos precedentes sólo por el breve pasaje lógico-dialéctico sobre la relación de lo uno con lo múltiple (14 C - 19 A). Su tema principal es de naturaleza ética: la correspondencia del placer y el bien, problema que Platón ya había tratado —en el *Protágoras, Gorgias, La República*— y que ahora intentaba resolver mediante el empleo de los opuestos pitagóricos del Límite y lo Ilimitado, y la participación de las teorías contemporáneas de los cínicos, cirenaicos y de Eudoxo. El juicio formulado sobre el arte —música, tragedia, comedia y aun la retórica— es menos severo que el que se expresa en el *Gorgias*; pero los sentimientos despertados por ellas no son considerados como placeres puros. Una vez más, Platón planeaba una trilogía de diálogos, la cual debía completar la perspectiva de *La República*: *Timeo, Critias* y *Hermócrates*. Sólo el *Timeo* fue terminado, único diálogo del filósofo que se ocupa de ciencia natural. Con su teoría de la creación, que hizo coincidir con la primera aparición del hombre y de los animales, se intentaba formar la infraestructura de *La República*. El interlocutor más importante es el pitagórico, que da nombre al diálogo. La influencia de esta escuela, en efecto, es evidente en la cosmología, la psicología y la ética del *Timeo*. La teoría de las ideas es restaurada, además. El conjunto de las investigaciones de la ciencia natural se halla en contraste con las verdades razonadas de la dialéctica y aquéllas son enfáticamente consideradas meras probabilidades. El *Critias* muestra cómo el estado agrario ideal, proyectado dentro de los primeros tiempos de Atenas, se opone al poder marítimo imperial de Atlántida y éste es abatido en la guerra que lo enfrentó con la capital del Atica. En el tercer diálogo, el siracusano Hermócrates debía describir la degeneración desde el estado ideal originario hasta el presente e indicar el camino del mejoramiento. La última obra de Platón no registra nunca la presencia de Sócrates, el que es sustituido por un ateniense anónimo que conversa con el cretense Clinias y el espartano Megilo. Algunos vestigios

no disimulan el hecho de que el trabajo fue comenzado mientras el filósofo se hallaba aún en buenos términos con Dionisio II. La teoría de las ideas no se menciona, pero los conceptos básicos de *La República* se mantienen, no sin hacer, empero, algunas concesiones importantes a las realidades de la vida. Particularmente valioso es el designio de una constitución mixta, formada con elementos de la monarquía y de la democracia. La metafísica dualista de Platón llega a su apogeo al aceptar el supuesto, absolutamente antihelénico, de un espíritu universal maligno. Junto con profundos y útiles pensamientos astronómicos, tales como la sugestión de la posibilidad del sistema heliocéntrico, se conserva la fantástica idea de las divinidades astrales. La supremacía de la religión en este estado jurídico va, en verdad, tan lejos que no sólo la poesía queda sujeta a una rigurosa censura, sino que el ateísmo renitente se convierte en delito capital. Vemos así al defensor de Sócrates caer en un rígido y agresivo dogmatismo.

35. Carácter, método y divisiones del sistema platónico

Aunque la filosofía de Platón no aparece en parte alguna transmitida como un conjunto articulado y en los diálogos sólo se nos ofrece desde lejos su gradual crecimiento y desarrollo, únicamente podemos dar un resumen de ella en la forma de sistema. La justificación para este proceder reside en el hecho indiscutible de que en los diálogos vemos cómo los círculos se extienden cada vez más hasta que, por fin, abarcan todo el universo.

La filosofía platónica se caracteriza por un rasgo peculiar: unifica en sí las distintas corrientes previas del pensamiento. Este carácter híbrido fue claramente reconocido por los mismos antiguos. Mas esto no debe entenderse en el sentido de un eclecticismo superficial e inorgánico, de lo cual no puede acusarse a un hombre del poder creador de Platón. Sus exámenes críticos de los sistemas filosóficos antiguos le permitieron ahondar el ámbito de sus investigaciones más y más hasta que logró crear un nuevo y original sistema de tal universalidad que antes no había sido alcanzado, si se exceptúa quizá a Demócrito. Cuatro tendencias filosóficas gravitaron significativamente en la génesis del plato-

nismo: la de Heráclito, Sócrates, los pitagóricos y los eleatas. A éstas deben agregarse los atomistas, si bien su influencia no puede compararse con las mencionadas. El heraclitismo —con el que Platón se había familiarizado antes de conocer a Sócrates— forma, como si dijéramos, el reverso de la trama en el tejido de la filosofía platónica hasta donde la doctrina del fluir de aquél había cuestionado la posibilidad del conocimiento debido a la falta de un objeto fijo. La tarea de Platón fue buscar y retomar este objeto perdido del conocimiento. La primera ayuda en este sentido se la brindó Sócrates con su investigación del bien y de lo suprasensible. La conducta parece determinada por el saber. Pero el pensamiento de Platón tomó un nuevo sesgo al entrar en contacto con el pitagorismo. De este modo se introdujo el dualismo tanto en su metafísica como en su antropología (psicología y ética) que desde ahora en adelante se mantuvieron dominantes y lo enrolaron en las filas de los filósofos que se opusieron al monismo jónico. La matemática fue el elemento que actuó como intermediario entre lo sensible y el mundo puramente mental, mientras que la astronomía fijó la atención sobre el universo visual. La ciencia y la filosofía práctica recibían ahora una base trascendente. El problema de lo que es esencial, permanente e inmutable debía conducir a Platón a las doctrinas de los eleatas, en particular a la de Parménides, quien declaraba que el mundo de los sentidos era simple apariencia, y a las cuestiones de lo uno y lo múltiple. De estos tres elementos, socratismo, pitagorismo y eleatismo, emergió el dogma platónico central de las ideas, en tanto que la herencia heraclítea, como el contraste negativo del mundo de las ideas, fue utilizada para explicar el dominio de la materia, el no-ser. Finalmente, el atomismo contribuyó a constituir la física de Platón y la posterior forma de la dialéctica. En lo que respecta al lado práctico de la filosofía platónica —la ética y la política—, Sócrates y el pitagorismo ejercieron una influencia decisiva que inclinó de manera inequívoca las preferencias hacia la constitución aristocrática de Esparta, con su tajante división entre gobernantes y gobernados. Sin duda, sus experiencias en la corte de Siracusa también contribuyeron a la formación de tales opiniones. De cualquier modo, ambos pensadores se opusieron a la extremada democracia que desde la muerte de Pericles se había impuesto incontestablemente en Atenas. En general, la filosofía de Platón es un sistema

idealista que descansa en un dualismo agudamente definido entre la mente y la materia, Dios y el mundo, el cuerpo y el alma. Atribuye al ser en el verdadero sentido lo mental y ve en el mundo material sólo una pálida imitación del mundo de las ideas; extrae así las conclusiones prácticas de esta doctrina con férrea lógica.

En el método de la filosofía platónica el rasgo dominante es la búsqueda del conocimiento por medio de la dialéctica. El pensamiento es siempre superior y más exacto que la percepción sensible. Ésta no nos brinda ciencia alguna sino sólo opiniones. No penetra en el mundo del ser, pues se detiene en la apariencia. La matemática provee una valiosa preparación para el pensar dialéctico. Platón consiguió gradualmente descender hasta las leyes del pensamiento y preparar el camino para la lógica aristotélica. A pesar de su minucioso método intelectual de conocer, una corriente intuitiva oculta irrumpe y conduce cada vez con mayor energía al reconocimiento del elemento irracional en la naturaleza del espíritu y recoge la importancia de lo instintivo, las fuerzas que surgen desde el fondo de la vida inconsciente del alma. Al comienzo, en el *Ion*, Platón rechaza de plano la idea de estos dones divinos; en el *Menón*, sin embargo, la acepta seriamente como causa posible de la recta opinión y de la actitud que de ella depende. El *Fedro* (244A y 268CD) reconoce que "los mayores bienes llegan a ser nuestros a través de la inspiración provocada por un don divino"; y en el *Simposio* es Eros quien da a la mente las alas con las cuales ésta logra remontarse al reino de la belleza y la verdad. Además, en la séptima carta (341C) encontramos las afirmaciones según las cuales los conocimientos últimos y más profundos no pueden ser enseñados o confiados a la escritura, pero pueden ser experimentados por la iluminación directa. Armoniza muy bien con esta corriente oculta de la intuición que el filósofo utilice con frecuencia la forma del mito junto con la comprensión ideal del conocimiento para aclarar las oscuridades de sus conceptos más profundos.

En cuanto atañe a las divisiones del sistema platónico, el lugar central es ocupado por la teoría de las ideas en su significado ontológico, lógico y teleológico. El principio dualista de los dos mundos se aplica a su antropología como la relación del cuerpo y el alma en el animal, y especialmente en el mundo humano, en el cual

la naturaleza del alma debe ser investigada con mayor cuidado en sus varios aspectos y funciones. En la ética y la política, que se hallan en íntimo contacto con el alma, la atención se fija por completo, según el citado principio dualista, en el mundo trascendente. Otro tanto sucede con la estética, esto es, la estimación del arte en sus distintas fases. Sólo más tarde, y a regañadientes, Platón introdujo el mundo visible, la naturaleza, dentro del ámbito de su estudio. El *Timeo* da un esquema de la física con la reserva, sin embargo, de que aquí no tratamos con el conocimiento real sino con meras probabilidades. Su física consiste en la aplicación del dualismo antropológico al cosmos. La filosofía de la religión no ocupa lugar especial en el sistema de Platón, pero tanto en sus aspectos críticos y positivos ella corre a través de todo su pensamiento y culmina en la idea del Bien que él identifica con Dios.

36. La dialéctica o la teoría de las ideas

La dialéctica es en su origen, como su nombre lo indica, el arte de conducir una discusión, esto es, el arte de desarrollar el conocimiento científico mediante preguntas y respuestas (*Rep.*, VII, 534E) y, por fin, el arte de captar conceptualmente lo que es (*Fedro*, 265D). Así, en Platón, la dialéctica se convierte en una teoría de la ciencia, el medio de conocer la verdadera realidad de las cosas. Sócrates había buscado el bien, pero jamás resolvió el problema. Platón también, al principio, se ocupó de las cuestiones éticas de las virtudes separadas, estudio que lo llevó a reconocer la unidad del Bien. Si entonces el Bien es objeto del conocimiento, debe ser elevado sobre la esfera de la opinión subjetiva; tiene que haber algo definitivo, real e inmutable. Esto es igualmente cierto del Bien y de toda cosa que debe ser objeto del conocimiento. En virtud de tal principio el mundo heraclíteo del devenir y del parecer, con su eterna mutabilidad, no puede ser objeto del conocer. Tiene que haber otro mundo que como el ser de Parménides, satisfaga las exigencias de permanencia y duración sin las cuales no puede haber conocimiento. El primero es el mundo de la percepción sensible; el último, el del pensamiento. El pensar fija su atención no en lo que es peculiar, en las

cosas, sino en lo general, lo que es común a todas y que pertenece a una *clase* de ser. Así no es lo particular en cada cosa separada lo permanente y esencial sino aquello que ella posee en común con las otras de su clase. Esta cualidad común, que desde Aristóteles llamamos el concepto, fue designada idea por Platón. "Suponemos que una idea existe cuando damos el mismo nombre a muchas cosas separadas" (*Rep.* X, 596A). En la matemática se ve con mayor claridad el sentido que se adjudicaba a la forma de las cosas. La figura del cuadrado, por ejemplo, es fijada de una vez para siempre, no importa cuántos modelos individuales de aquél puedan existir. Todas estas figuras individuales son sólo cuadrados en tanto la forma del cuadrado está presente allí o participa en ella. Lo restante sobre tales figuras es insignificante para la idea del cuadrado. Las figuras empíricas de la geometría pertenecen, en consecuencia, al mundo de los sentidos. De este modo, la matemática ocupa una posición media entre el mundo de los sentidos y el de la realidad. De aquí que para Platón la naturaleza no sensible de las cosas sea la verdadera realidad, que debe ser distinguida de sus fenómenos sensoriales. Las ideas son para él no simples objetos del pensamiento —como creía Antístenes— sino realidades. Hay ideas de todo lo imaginable: de las cosas, de las cualidades, de las relaciones y actividades, de las cosas naturales, de los productos del arte, de las cosas valiosas, de las malas y de las indignas. Las ideas forman un mundo que existe por sí mismo, es eterno e inmutable y sólo puede ser aprehendido por el pensamiento. Este orden puro e independiente tiene su morada en un lugar supercelestial, donde el alma las ha percibido en su preexistencia. Todo aprendizaje y conocimiento consiste en el recuerdo, por parte del alma, de las ideas cuando ella percibe las cosas de los sentidos. Los objetos concretos sensiblemente percibidos son simples imágenes borrosas del brillante mundo de las ideas, punto de vista que halla expresión clara y enfática en el célebre mito de la caverna, en el comienzo del séptimo libro de *La República.*

En la filosofía de Platón las ideas tienen un significado triple: ontológico, teleológico y lógico. Ontológicamente ellas representan el ser real, el ser en sí. Cada cosa es lo que es a través de la presencia de la idea en ella o merced a la participación en la idea. Así las ideas que constituyen lo uno se hallan en oposición a lo

múltiple; esto último es cambiable; lo uno, empero, se mantiene idéntico siempre a sí mismo. Las ideas poseen, además, un sentido teleológico o paradigmático. Todo devenir, incluyendo la conducta humana, tiene su fin y tiende al ser. Estos fines sólo pueden consistir en la realización de aquello en que el pensamiento reconoce los modelos inmutables y primarios de las cosas. Como tales las ideas son iguales a la imagen ideal en la cabeza del artista, a la que éste se empeña en darle forma material. En este nivel las ideas encierran también el significado de causas y fuerzas impulsoras que convierten los objetos del mundo en lo que son. En su aspecto lógico las ideas nos capacitan para ordenar el caos de los seres individuales, para reconocer lo semejante y distinguir lo desemejante, y aprehender lo uno en lo múltiple. Estos tres aspectos no son, de ninguna manera, de igual importancia para Platón. En sus últimas obras el lado lógico asume gradualmente precedencia, sin que los otros dos, y en particular el ontológico, sean jamás abandonados.

Esto se halla relacionado con una serie de problemas que surgieron en el curso del tiempo, parcialmente a causa de sus exámenes críticos de otros movimientos filosóficos. El desarrollo de su pensamiento no conduce del concepto a la idea sino más y más de la idea al concepto. El primero de estos problemas es el de la existencia absoluta de las ideas, que no ofrecía dificultades si éstos se referían simplemente a las ideas morales, pero que llevaba a la reduplicación del mundo cuando fueron postuladas ideas de todas las cosas (*Parm.*, 130BD). Éste es el obstáculo que Aristóteles en su crítica de la teoría de las ideas llamaba el problema del tercer hombre. Si dos cosas particulares deben su similaridad a una idea ¿a qué debemos atribuir la semejanza entre la idea y ambos objetos? Esto lleva a un *regressus in infinitum*. Además, si las ideas están separadas de las cosas ¿cómo pueden éstas participar en ellas? El segundo problema es el de lo uno y lo múltiple. Cuando una idea en el sentido paradigmático de una doctrina ética, mediante su extensión a todas las cosas, se torna insostenible y viene a tener sólo el significado de *lo general,* surge la pregunta: ¿Cómo puede estar una idea en muchas cosas que participan en ella? (*Parm.*, 132A). Con esto se encuentra vinculado el tercer problema, el de la *metexis* (participación). El caso sólo es posible cuando a la vez lo uno puede ser múltiple y lo múltiple uno (*Parm*,.

129B). Finalmente, la extensión de la teoría de las ideas a todas las cosas coloca el problema de la apariencia y la realidad ante una nueva luz. Mientras en el período en que el filósofo se preocupaba por la ética, las cosas conocidas *a priori* eran el territorio propio de la teoría de las ideas, resultaba ahora un problema de la relación de los objetos sensiblemente perceptibles con las ideas y de las relaciones de las percepciones sensibles con el conocimiento. El diálogo siguiente está dedicado a superar las dificultades que planteó el *Parménides*. En el *Teeteto*, que ignora la teoría de las ideas, y no hace referencia ni a la doctrina del recuerdo ni a la idea del Bien, que en *La República* (VI, 507B, 508E y 509B) es la base de todo ser y conocimiento, la consideración de los objetos empíricos impulsó a Platón a introducir un cambio en su método de aproximación. Este nuevo método, por el cual Platón buscaba aprehender mentalmente la totalidad de las cosas, y que utilizó por primera vez en el *Sofista* junto con la nueva forma de diálogo, constituye la *diáeresis* o análisis de las ideas. Mediante este método dialéctico de análisis y síntesis que termina al fin en la combinación de varios predicados en la idea-sujeto —en oposición a Antístenes que sostenía que sólo eran posibles los juicios idénticos— la teoría de las ideas adquiere cada vez más un carácter lógico y gnoseológico. Platón lo aplica ahora al problema de la percepción sensible, la que no tenía cabida en el tratamiento de los temas éticos, y con esta exigencia de su teoría, según la cual un objeto sólo puede ser aprehendido científicamente por el pensamiento, se convirtió en el fundador de la ciencia. En esta supraordenación y subordinación de los conceptos que el método hace posible, el vértice de la pirámide está formado por el ser, el concepto que abraza e incluye a todas las otras clases. Platón, en verdad, nunca consideró el ser como un mero concepto. Tal es el sesgo que determina el contenido metafísico de esta nueva forma de la teoría de las ideas. Él logró colmar al hiato entre el mundo supersensible de las ideas y el de los sentidos al establecer una relación distinta para ambos sin la cual el conocimiento de la realidad sería imposible.

En la última etapa de la filosofía de Platón su dialéctica sufrió otra modificación. Así como el cambio a partir de las posiciones socráticas hacia un dualismo metafísico indica la influencia definida del pitagorismo, tal influencia se renovó en su ancianidad.

Ahora buscaba combinar el dogma principal de los pitagóricos —la esencia de las cosas está constituida por el número— con su propia teoría de las ideas. El *Filebo,* en el que los opuestos pitagóricos, tales como el Límite y lo Ilimitado, lo Uno y lo Múltiple ya aparecen, representa la transición a esta forma final de la metafísica platónica. Platón define ahora las ideas como números. Difiere, sin embargo, de los pitagóricos en que éstos consideraban el ser como imitación de los números, mientras que Platón hacía uso de la relación o *metexis.* Buscaba, pues, el origen de las ideas y lo encontró en lo Uno como la fuente, al que se opone la Díada con su doble tarea de multiplicación y división, duplicación y bisección. El número es el límite; la multiplicidad lo ilimitado; es también llamada "lo grande y lo pequeño" porque ésta no tiene límites hacia arriba ni hacia abajo. Aquí lo Uno aparece como el cosmos, cuya división termina en lo indivisible, el tipo indivisible o forma. Éste es el punto de contacto entre Platón y su antítesis, Demócrito, cuyas teorías son examinadas en el *Timeo.* El problema capital de la posterior filosofía platónica es saber cómo se ha desarrollado el mundo sensible a partir de las ideas o números. El tema se discute según los presupuestos platónicos en el *Epínomis* (990C y ss.). Esta cuestión también constituye el contenido del escrito *Sobre el Bien* que se ha perdido. La idea del Bien es asimismo compartida en esta última transformación de la filosofía platónica. En *La República* (504E y ss. y 517B y ss.) se lo compara con el sol, como la suprema fuente de todo ser y conocimiento y al mismo tiempo el objeto final del mundo (*Fedro,* 99D); el conocimiento de este Bien es "la ciencia más excelsa" (*Rep.,* 505E). Esta suprema idea y su conocimiento asumen un carácter matemático. Es lo uno, la mónada, el fundamento esencial de todo ser; la aritmética se convierte en la "más grande y primera ciencia": el conocimiento "de la total generación y poder de lo justo y lo injusto con respecto al devenir natural del ser" (*Epínomis,* 990C). La mente es identificada con el uno, la ciencia con el dos; la opinión con el tres, y la percepción con el cuatro. A estos principios del conocimiento corresponden los elementos del objeto del conocimiento (el objeto individual, el mundo), es decir: el punto, la línea, la superficie y el sólido. Es necesario agregar a esto la idea de la combinación de lo mental y lo corpóreo, que lleva al concepto del mundo como estructura gra-

duada. Esta idea del Bien fue identificada por Platón con Dios en sus primeras y últimas formas.

37. La antropología de Platón

Para Sócrates el hombre era lo más importante en el mundo. Lo mismo acontece con Platón, quien lo considera a la vez como individuo y como ser social. En el hombre existía también lo suprasensible, el alma, que atrajo la atención de Sócrates. Éste simplemente aceptó su existencia y dejó abierta la cuestión de su posible supervivencia después de la muerte. Su resuelta creencia de que el cuidado del alma era la tarea esencial del hombre y que el cuerpo debía servir las necesidades de aquélla no se vio afectada por la falta de respuesta a ese problema. No sucede lo mismo en Platón. Él compartió, por cierto, la fe de su maestro en la suprema importancia del alma; pero intentó probar la exactitud de esta creencia. A tal efecto dio a ésta una base metafísica que extrajo del misticismo órfico-pitagórico y la combinó con la teoría de las ideas. No es, en efecto, accidental que hallemos los primeros rastros de esta doctrina en el *Gorgias*. En el momento de su formulación tiene que haberse completado el cambio del filósofo desde las opiniones socráticas a su dualismo cósmico y antropológico. La nueva concepción encuentra su adecuado desarrollo en el *Fedón*. De ahora en adelante Platón se adhiere no sólo a la teoría de la inmortalidad del alma sino, lo que es lógicamente correcto, también a su eternidad. El alma es a la vez preexistente y posexistente. Platón adoptó la teoría órfico-pitagórica de la transmigración y se empeñó en apoyarla con pruebas filosóficas, tales como la de la simplicidad y la consecuente indestructibilidad del alma y la del recuerdo de las ideas percibidas por ella en su existencia previa. Es en particular importante el dualismo agudamente definido que distingue las dos clases de seres: lo invisible y eterno, al que pertenece el alma, y lo visible y transitorio al que corresponde el cuerpo. No obstante, el cuerpo y el alma entran en una combinación temporaria. Depende de la conducta moral del alma las veces y la forma en que ésta ha de renacer. En el otro mundo, empero, es sometida a juicio, el que decidirá su futuro destino de acuerdo con su comportamiento durante su existencia terrena,

concepción que, como Platón expresa con especial énfasis, no es para él un mito, sino "una verdad racional".

Mientras en el *Fedón* se subraya la simplicidad del alma, *La República* contiene la doctrina que la divide en tres partes: la racional, la valerosa, que contiene el sentimiento y la voluntad, y la sensual. La mente o razón es el elemento peculiar y esencial del alma. La segunda parte defiende este supuesto con toda su energía, opinión que es ilustrada en el *Fedro* por la metáfora de los dos caballos conducidos por la razón, uno de los cuales se esfuerza por llegar al dominio de las ideas, en tanto que el otro se empeña en arrastrar el tiro hacia la región terrena. El *Fedro* (245C y ss.) agrega otra prueba en favor de la eternidad del alma, según la cual lo que se mueve por sí carece de principio y es imperecedero. En el *Timeo* (69C) sólo la parte racional del alma, localizada en la cabeza, se considera inmortal, mientras el coraje y los deseos sensuales, que residen, respectivamente, en el pecho y el abdomen, se cuentan entre sus porciones irracionales y transitorias. Platón no nos presenta una psicología completa en el sentido moderno de la palabra, aunque las observaciones dispersas son bastante numerosas, tales como aquellas sobre los sentimientos eróticos y su satisfacción, los que en los animales encierran a veces el autosacrificio, y otros referentes al egoísmo y la simpatía o el placer y el dolor. El filósofo no discute nunca cómo las tres partes del alma se reconcilian con la unidad de la conciencia. La voluntad, a la que el griego con su decidido intelectualismo atribuía escasa importancia y para la cual su lenguaje no contenía ningún término exacto, queda, en Platón, en la línea fronteriza entre el coraje y el deseo. Toda su vida Platón se aferró a la convicción de que nadie hace el mal voluntariamente, pero se empeñó en establecer, de manera curiosa, la libertad de la voluntad. Así como Kant la atribuyó al carácter inteligible, cuya labor es lo empírico, Platón, en el mito de la elección de vida, transfirió la acción libre del alma a su existencia previa. Su destino, para bien o para mal, está definido por la decisión aquí lograda; la culpa es de quien elige; pero Dios es inocente. El mito que se halla al final de *La República* completa la metafísica del alma contenida en sus otros diálogos porque coloca la entrada de las almas en el reino terrenal dentro de una ley general. Mientras que de acuerdo con la teoría órfica sólo las almas culpa-

bles son arrojadas al mundo de la materia, en *La República* (614DE) ellas descienden *puras* desde el cielo aunque, por supuesto, la mayoría se manchan con los pecados terrenos. Sólo el verdadero filósofo conseguirá llevar el viaje de su vida hacia un fin feliz (619E). Esta psicología, toscamente dualista, para la cual el cuerpo no es más que un *vehículo* del alma y en verdad un obstáculo al libre desarrollo de sus poderes (*Fedón*, 66AB), se halla muy relacionada no sólo con toda la metafísica de Platón, sino que resulta también, en virtud de la teoría del recuerdo, inseparable de su gnoseología, y es la base definitiva de sus opiniones sobre ética, política y estética.

38. La ética de Platón

En su llamado período socrático Platón, tras la búsqueda del Bien, fue llevado a reconocer su unidad, de modo que los nombres de las diferentes virtudes le parecen ser simplemente otros tantos términos para una y la misma actitud moral. Al mismo tiempo se adhirió a un determinismo gnoseológico que hizo depender la conducta del hombre de su conocimiento de los valores morales. Desde este punto de vista el mal se presenta como un error que puede ser eliminado por la educación. Esto es lo que, en general, se ha entendido como la doctrina platónica sobre la posibilidad de enseñar la virtud.

Esta teoría, que el filósofo mantuvo hasta la época de la composición del *Protágoras*, es silenciosamente abandonada en el *Gorgias*. Aquí, el mal ya no es más un error sino una enfermedad del alma que debe ser curada por una ciencia correspondiente a la medicina. Ésta no es otra que la filosofía. El medio que ella utiliza para curar las enfermedades del alma no es la instrucción sino el castigo. No hay mayor desdicha para el hombre que cometer un mal y que éste quede impune, porque entonces se le priva de la única posibilidad de mejorarse. La causa de este cambio de doctrina es su adopción de la psicología dualista de los pitagóricos que halla cabida en el mito del final del diálogo.

Es sólo una concesión transitoria a las creencias populares, y sin importancia para las ideas capitales de Platón, cuando éste, en el *Menón* admite que las nociones correctas pueden conducir a la

virtud, lo que constituye nada más que una etapa preliminar hacia la verdadera virtud según la entiende el filósofo. La teoría de los temperamentos éticos, asimismo, elaborada en *La República* (441C) es de significado menor. Supone cuatro virtudes básicas: la sabiduría, el coraje, la prudencia y la justicia, siendo la función de esta última preservar la correcta proporción entre las otras tres, que corresponden a las tres partes del alma. Desde el *Gorgias* en adelante la ética de Platón se torna estrictamente dualista; es decir, lo corpóreo con sus necesidades concretas y sus deseos es la causa de todas las miserias y males; los bienes terrenos, incluyendo la vida, carecen de valor y en determinadas circunstancias resultan obstáculos para la ascensión del alma hacia el bien —semejante a Dios— que en el otro mundo es el único criterio valedero; el alma en su esencial naturaleza pertenece al dominio suprasensible y puede encontrar su auténtica y completa bienaventuranza sólo en la exaltación a ese mundo y el retorno a su origen. La concepción órfico-pitagórica del cuerpo como prisión y tumba del alma, como una culpa que la mancha, encuentra su más poderosa expresión en el *Fedón*, donde la "exacta filosofía" es definida a la manera de una práctica en el sufrimiento y la muerte, un impulso en pos de la muerte. Sólo mediante esfuerzos sistemáticos a lo largo de esta vida y finalmente en la muerte para separarse de la envoltura corpórea que le ha sido impuesta, puede el alma reconquistar su pureza original y el conocimiento de la verdad. Éstas han sido, en lo fundamental, las opiniones permanentes de Platón a lo largo de toda su vida, si bien ellas no han sido siempre expresadas con la misma claridad. El mundo visible puede muy bien ser una copia de las ideas eternas y perfectas, pero resulta una imitación confusa y defectuosa. La belleza terrena, sin embargo, de acuerdo con el *Simposio*, puede convertirse en el impulso que estimula al alma a remontarse sobre las alas de Eros para conocer lo bello en sí.

A pesar de esto la teoría de los valores, condicionada como estaba por su metafísica dualista antihelénica, colocó a Platón en una posición antagónica frente a los fundamentos básicos y esenciales de la cultura griega. Platón fue uno de esos raros caracteres que aceptan de buena fe su convicción sobre la inmortalidad del alma. Resultaba inevitable que los bienes de esta vida palideciesen frente a la gloria del más allá. Su escasa estima por la

existencia terrena y todas las cosas mundanas aparecía absolutamente extraña al espíritu griego. La introducción de la gimnasia en *La República* no debe engañarnos en este punto. Estaba destinada en primer término a promover el desarrollo armonioso del alma, a curtir el cuerpo y aumentar su poder de resistencia contra los deseos y las pasiones de los sentidos (411E, 403D). Antihelénico es a la vez su rechazo de toda política en el concepto tradicional. Los grandes estadistas atenienses y las medidas que tomaban en defensa de su ciudad son condenados como "farsa y disparate". No menos adverso a la modalidad griega es el juicio formulado sobre la poesía excepto en cuanto ella sirve a fines religiosos y éticos, y se aplica tanto a la epopeya homérica como a la tragedia luego de una larga lucha interna. Una buena parte de la música de toda arte de imitación queda sometida a su censura, puesto que está dirigida sólo a divertir, es decir, al placer en lugar de conducir a los hombres hacia el bien. Las artes representativas son incluidas en su condena, pues ellas sólo modelan sombras de sombras y se hallan tan lejos de la verdad como la poesía. Los defectos que Platón descubre en estas artes imitativas son, en primer término, la falta de mérito de su contenido, el mundo material, y en segundo lugar, el hecho de que provocan impulsos, sentimientos y pasiones que es precisamente tarea de la razón reprimir. Por supuesto Platón está demasiado inmerso en el espíritu helénico como para admitir de lleno el ascetismo en su filosofía o caer en un cínico repudio de la cultura, tendencia que de manera explícita desaprueba. Pero sus esfuerzos para colocar a la civilización sobre bases morales poseen un acento muy sincero. En cumplimiento de este fin se vio precisado a rechazar aquellas convenciones que el sentido común considera valiosas.

El aspecto positivo del designio supremo de Platón es la posesión del bien o la felicidad. Este anhelo consiste, por cierto, en obrar justamente, lo que como tal se acompaña con un sentimiento de placer. Ése es el estado de armonía del alma, un orden moral e intelectual interno que se corresponde con el orden del mundo externo. Es la belleza y la salud del alma, la supremacía de la parte divina en el hombre sobre los impulsos inferiores. La íntegra constitución moral del hombre cuando ésta alcanza su grado supremo es llamada por Platón justicia. El filósofo traza un cuadro del hombre justo ideal quien no duda de la rectitud de sus prin-

cipios aunque tenga que sufrir la muerte infamante del patíbulo, mientras que el malvado triunfa con sus perversos medios.

La ética platónica, lo mismo que la socrática, se basa absolutamente en la autonomía de la razón y se halla así por completo independiente de la religión, por lo menos de la forma religiosa que era corriente en la época. Corrige, en efecto, la religión, a la manera de Jenófanes y Heráclito, al eliminar de la idea de los dioses sus elementos antropopáticos impuros. Sin embargo, la ética de Platón se basa sobre una religión, la suya propia. Ésta consiste en un monoteísmo filosófico que identifica a Dios con la idea del Bien, la creencia en la providencia con la convicción de que el mundo es producto de la razón y copia del mundo de las ideas, y ve su culto de Dios en la virtud y el conocimiento. El Bien es para Platón algo absoluto y en este sentido él contesta la sentencia de Protágoras de que el hombre es la medida de todas las cosas con la suya, según la cual "Dios es para nosotros la medida de todas las cosas". La suprema misión en la vida del hombre consiste en esforzarse con toda su energía para conquistar una perfección similar a la divina. En sus últimas obras ataca el ateísmo en sus variadas formas y presenta una teodicea completa. Sus creencias religiosas se tornaron más conservadoras a medida que envejecía. Consideró las estrellas como dioses visibles y atribuyó a las divinidades populares cierto valor pedagógico. No sin pesar descubrimos que el autor de la *Apología* exige en su ancianidad la pena de muerte para los ateos incorregibles. Para él la religión se convirtió finalmente en un medio para la educación moral del pueblo.

39. La teoría platónica del Estado

Para el griego la ética y la política se hallaban íntimamente mezcladas entre sí. En tanto existió la *polis* fue en absoluto imposible pensar en el individuo como algo separado de la comunidad. Hasta el subjetivista Protágoras no tiene duda alguna de que el hombre es empujado por su instinto a la formación de comunidades. Las constituciones desarrolladas en el curso del tiempo habían conseguido, en efecto, tanto en los estados democráticos como en los oligárquicos una amplia emancipación del individuo, a tal

punto que el déspota inescrupuloso en este caso y las masas indisciplinadas en aquél presentaban ejemplos de los dos extremos. Platón había experimentado ambos en su propia ciudad, según él mismo lo describe. La ejecución de Sócrates le descubrió la certeza de que ningún mejoramiento podía introducirse en el Estado mediante simples cambios de la constitución a la manera tradicional, sino que el mal sólo conseguiría remediarse si se intentaba una reforma moral de la sociedad. Un índice del rumbo que esta generación debía tomar se lo brindó al filósofo el pitagorismo. En el *Gorgias* lo vemos oponerse deliberadamente al Estado empírico. El Estado no debe fundarse en el ansia de poder por parte de los individuos o de las clases particulares. Su finalidad debe ser educar a los ciudadanos en el Bien. Así, *La República* está dominada por la idea del Bien, que encuentra su expresión en la justicia, es decir, el exacto ajuste de las necesidades espirituales y físicas de los individuos y la comunidad humana. Por esta razón *La República* tiene una piedra angular metafísica que corresponde a su aguda distinción dualista entre el cuerpo y el alma, lo terreno y lo eterno: el primero de estos componentes es el medio; el otro, el fin. La metáfora de la caverna en el comienzo del libro séptimo y el mito del alma al final del décimo vienen a probar esto. Sólo merced al mantenimiento de su mirada siempre fija en el orden trascendente y eterno obtiene Platón su fuerza para las reformas radicales con las que aplica en más de un punto su filoso instrumento crítico a la raíz del mundo griego.

Los fundamentos metafísicos del Estado platónico se revelan en su estructura. Las tres clases en que se divide el cuerpo de ciudadanos corresponde a su teoría de las tres partes del alma. La parte intelectual del alma comprende a los magistrados educados en la filosofía; la del valor engloba la clase guerrera de los guardianes; la sensual a los campesinos y mercaderes. Esta tercera clase no es considerada en forma más minuciosa, pues su tratamiento sólo es objeto del gobierno. Así, el Estado de Platón es esencialmente una aristocracia aunque, por supuesto, una aristocracia del intelecto. Nada, en efecto, le parecía a Platón más falso que una absoluta igualdad en la distribución de los derechos políticos. No es la igualdad aritmética —esto es, mecánica— sino la geométrica —es decir, graduada según la aptitud de los ciudadanos— la que debe constituir el principio dominante para distribuir tales dere-

chos. No es la simple filantropía la cualidad que hace al gobernante ni tampoco la astuta psicología del sofista, quien conoce los hábitos y deseos del "gran monstruo" y sabe cómo manejarlo adecuadamente. Para esa tarea sólo es indispensable el conocimiento del Bien y su aplicación en la instrucción pública. Se deduce de ello que el problema candente es poder formar magistrados calificados de modo que el tema decisivo de la obra es la educación de las dos clases principales. A la tercera clase se le permite retener la propiedad privada y la familia. Los gobernantes y los guardianes, sin embargo, deben renunciar a estas dos prerrogativas. Sus hijos son engendrados por mujeres y hombres de excelente salud que se hallan bajo la vigilancia del Estado a fin de asegurar la procreación de una noble raza capaz de grandes hechos. Los niños deben ser educados por la comunidad en establecimientos oficiales. A los veinte años tiene lugar el primer proceso de selección. Después de éste los elegidos deben soportar un período de adiestramiento físico y militar que dura dos o tres años. Luego sigue un curso de instrucción en matemática, astronomía y música. A los treinta años se realiza otra elección y aquellos que pasan la prueba son destinados al estudio de la dialéctica durante un período de cinco años. Por fin, se les asignan tareas prácticas en lugares dominantes del ejército y la administración. Sólo cuando ellos han llegado a los cincuenta años de edad se les confían los problemas de gobierno. Las jóvenes tienen igual participación en la gimnasia y en la educación intelectual. Una estricta vigilancia se mantiene sobre la vida mental y moral de los ciudadanos. Todo el Estado adquiere la forma de una comunidad religiosa; debería casi ser llamado un templo en el que la religión y la ciencia se funden en un conjunto inseparable. Los detalles del culto son referidos al juicio de Apolo délfico. La poesía y la música, empero, están sometidas a rigurosa censura y sólo se permite componer himnos a los dioses o canciones en alabanza de los grandes hombres. Ni Homero ni la tragedia ni tampoco la comedia son admitidos en el Estado de Platón. También el arte debe adaptarse a formas simples y severas. Cada cosa tiene que subordinarse a su fin que es la realización de la idea del Bien. A tal fin no sólo habían de sacrificarse las más grandes creaciones del arte y la poesía griegas sino asimismo el matrimonio y la vida de familia. De los derechos individuales o consideraciones en favor

del individuo —excepto en tanto éste es útil para la comunidad— *La República* no hace referencia alguna. Hasta la actividad de los magistrados es conceptuada un sacrificio en favor del Estado, el que hallará su recompensa en el otro mundo. Platón no reconocía diferencia de pueblos ni las variadas formas políticas que tales distinciones exigen ni tampoco ningún desarrollo histórico. Con lenguaje claro el filósofo concede a su Estado validez absoluta. Es tan fijo e inmutable como el mundo mismo de las ideas. Surge a la manera de un brillante ideal sobre el fondo oscuro de las constituciones históricas, que se hallan sujetas a una crítica severa y adecuada. El aspecto empírico es parte integral del sistema platónico, en cuanto ve en lo sensible y en el lado individual de la existencia humana no el medio para plasmar un designio sino el obstáculo en el camino del verdadero conocimiento y la perfecta moralidad.

Podemos apreciar lo arraigado que en Platón se hallaba la realización de su esquema político no sólo a través de sus repetidos viajes a la corte de Sicilia, y las esperanzas puestas en Dionisio II y luego en Dión, sino también por la revisión a que sometió sus ideas en dos de los trabajos de su vejez. En *La República* (580B) ya había comparado al tirano con el rey-filósofo. Esta doctrina de una perfecta monarquía la elaboró más tarde en *El político,* donde se reemplaza al gobernante ilustrado por el monarca, el estadista experto que no está obligado por ninguna ley pero que sabe y ordena lo mejor para el Estado, coloca a los hombres idóneos en los puestos adecuados, e igual que un hábil tejedor conoce el modo de reunir todos los hilos de la máquina política y sabe convertirla en un conjunto artístico. Fuera de este ideal del despotismo ilustrado, sin embargo, Platón reconoce el estado constitucional como un artificio. Distingue tres formas en éste: monarquía, aristocracia, y democracia, con las que son contrastadas la tiranía, la oligarquía y el gobierno de la plebe. Los conceptos aquí expuestos llevan, por un lado, a *La política* de Aristóteles, y por otro, a la última obra de Platón, *Las leyes*. En ésta el pensador renuncia a muchas de sus proposiciones radicales: la comunidad de las mujeres y los niños, el abandono de la propiedad privada, y hasta el gobierno de los filósofos. Todo esto es reemplazado por un consejo de estado modelado sobre el sanedrín pitagórico, el colegio de los guardianes de la ley, que debía vigilar con cuidado los matrimo-

nios, la vida familiar y el mantenimiento de un determinado número de familias (5040) en función del cual la tierra se dividía de una vez para siempre, mientras que la propiedad transferible hasta cuatro veces el mínimo en que una familia podía existir se daba libremente. El comercio, la manufactura y la agricultura quedan en manos de metecos y esclavos. En el tercer libro, luego de un rápido examen del desarrollo de la civilización y del Estado, propone la fecunda idea de una constitución compuesta de elementos tomados de las tres formas políticas fundamentales. Pero a pesar de estas concesiones a la realidad de la vida concreta, que son tratadas en prolijo detalle, Platón se aferra todavía con fuerzas a su esquema político básico de que el Estado es una institución destinada a preparar el alma para su vida eterna. El proyecto de un estado fundado en la razón es, en efecto, llevado más lejos y se convierte casi en una teocracia, en tanto la dialéctica es sustituida por un elaborado sistema de educación religiosa. La doctrina de la transmigración conserva su validez y el arte y la poesía son sometidos a fines morales y religiosos. Su desprecio por todo lo terreno llega a tal extremo que declara que las cosas humanas no merecen seria estima. Lo mejor para el hombre es convertirse "en marioneta de Dios". Mientras antes Platón había hallado la fuente del error y del mal en la corporeidad que se opone a la naturaleza suprasensible del alma, en *Las leyes* este dualismo es desalojado por la presencia —de indudable influencia oriental, o más exactamente zoroástrica— de un alma maligna universal, a la cual, a la vez, se atribuyen los males activos y pasivos. Este terrible poder Platón lo achacaba al ateísmo que sacudía los fundamentos de la religión estatal. Esta creencia senil y la errónea ansiedad por el bienestar espiritual de sus conciudadanos condujeron a Platón a proponer medidas para eliminar mediante la muerte a aquellos que no obstante la educación recibida persistían en sus errores. Con este llamado a la fuerza contra la razón, la libertad de pensamiento cayó bajo la censura del Estado y la filosofía se transformó en dogmatismo.

40. La física de Platón

Desde el comienzo Sócrates había dado la espalda a la ciencia natural. Platón, por su parte, tampoco estaba muy dispuesto a dedicar atención alguna a este estudio porque para él el único mundo accesible al verdadero conocimiento y al pensamiento era de carácter mental y suprasensible, mientras que la naturaleza, el dominio de lo corpóreo, representaba sólo una idea confusa, inauténtica, que nos es transmitida a través de los sentidos. Todos sus esfuerzos y reflexiones se habían dirigido a educar a los hombres en la comprensión de lo suprasensible, del mundo mental de las ideas, que podía proveer la única base posible para ordenar la sociedad humana. Su sistema filosófico formaba un todo completo si bien la naturaleza era considerada una copia inferior del mundo de las ideas, la que carecía en absoluto de realidad y en consecuencia no podía ser aprehendida por el pensamiento. En su ancianidad, sin embargo, tornó finalmente la atención a los fenómenos del mundo natural, en el *Timeo,* su único diálogo científico. Debe haber tenido razones decisivas para obrar así aunque sobre éstas sólo podemos formular conjeturas. El mismo filósofo da algunas indicaciones de uno de tales motivos en nombre del pitagórico de quien el trabajo recibe su título. A través del pitagorismo precisamente obtuvo Platón su conocimiento de dos ciencias que se adaptaban a su sistema idealista y al mismo tiempo constituían un vínculo entre el dominio de la mente y el mundo de la materia. Las matemáticas enseñaban lo que había de eterno en lo terreno y percibían lo suprasensible en lo material, en tanto que la astronomía desviaba la mirada de la tierra y la dirigía a las profundidades del universo, a aquellos misteriosos cuerpos celestes que se mueven por sí mismos y parecían ser dioses animados y visibles, cuyos movimientos están ordenados por el número y la medida y pueden ser comprendidos por la mente humana. Las matemáticas eran, por supuesto, sólo "un fermento en el misticismo de Platón" y los dioses estelares, hablando con rigor, pertenecían al espacio celeste. No obstante, había motivos suficientes para que Platón tornara su atención al cosmos, cuyo orden divino resultaba un modelo para el hombre. Además, otra concepción del mundo había entretanto adquirido prestigio y resonancia al punto de provocar en el filósofo ciertas dudas. Esta doctrina

era el atomismo, una filosofía materialista que veía en todo simples procesos mecánicos y la fuerza de la ciega necesidad. Platón se sintió obligado a luchar contra esta concepción, cuyo ateísmo esencial se hallaba en pugna absoluta con su sistema idealista. Era ahora necesario, para él, equipado con el conocimiento científico de su tiempo —incluida la medicina, digna también de consideración— tratar de exponer su teoría sobre la relación entre el mundo visible y el de las ideas, así como Parménides había ya seguido su *Verdad*, que contradecía el dominio de los sentidos mediante un relato del mundo de la apariencia basado en los intentos de otros.

No hay mejor manera de poner de manifiesto el parentesco del *Timeo* de Platón y el resto de su filosofía que compararlo con las dos partes del poema didáctico parmenídeo. En la teoría platónica del conocimiento no queda lugar posible para ningún "conocimiento" empírico; esto sería una contradicción en sí misma. A este respecto nada es más ilustrativo que el rechazo que hace el pensador de todos los experimentos científicos, ora como inadecuado método para llegar a conocer, ora, lo que es particularmente significativo, como una presuntuosa intromisión del hombre en el orden divino de la naturaleza. El filósofo no deja, en consecuencia, la menor duda de que en las discusiones del *Timeo* nos enfrentamos no con el verdadero conocimiento, según él lo entiende, sino con un remedo de aquél, juicios probables, que se obtienen mediante conclusiones inseguras en vez de serlo por una férrea deducción lógica. En efecto, se trata de algo que no es más que "juego y pasatiempo". Es necesario, entonces, para el correcto entendimiento de la física de Platón tener presente que él no se desvía un ápice de su concepción dualista del mundo y de su teoría de los dos mundos. Precisamente la gran dificultad que a los platónicos les demandó desde el comienzo hasta el fin un ingente esfuerzo fue tratar de llenar el hiato entre el mundo trascendente de las ideas y el fenoménico de los sentidos. Cada idea es una, pero las cosas que en ella se comprenden son infinitas en número; cada idea es eterna e inmutable, no obstante, las cosas devenidas son transitorias y en estado de perpetuo cambio; la idea es pura y absolutamente lo que es; las cosas nunca se presentan así. La idea posee el ser completo; las cosas oscilan entre el ser y el no-ser, así como la opinión —consecuencia de aquéllas— yace entre el conocimiento y la ignorancia. Esta imperfección de la existen-

cia sensible él cree que puede ser explicada sólo por el hecho de que ella consiste, en parte, de la idea, mientras que la otra deriva de un principio distinto. La idea es la fuente de todo lo que es real y perfecto en ella. La naturaleza del segundo principio se halla en lo que distingue el fenómeno sensible de lo ideal. Es concebido sólo como algo infinito, siempre cambiante, inexistente e incognoscible. Este segundo principio es la materia, para la cual Platón no emplea la expresión que se torna corriente después de Aristóteles: *hulé*. La compara con el material con que trabaja el artesano. Éste es el tercer elemento que junto con la idea y las percepciones del sentido debemos postular a fin de explicar el origen de lo múltiple. Se lo describe como lo informe, lo invisible, lo que admite todo, la matriz y el refugio de lo que ha devenido, la *nodriza*, la masa plástica que constituye el fundamento de toda la naturaleza y es movida y configurada por lo que se introduce en ella, Finalmente se lo reconoce como "una especie de espacio" y como aquello en donde el devenir tiene comienzo. Pero esto no significa que Platón aceptara el espacio absoluto como su materia. Es más bien la sustancia extensa la que llena el espacio, y que carece en absoluto de figura y cualidades. Platón le niega toda forma de ser, aunque no su existencia, ni la describe tampoco como la nada o el espacio vacío. Sólo la contrasta como lo siempre cambiante frente al ser permanente e inmutable de la idea. La materia antes de la creación del mundo se hallaba en estado de movimiento irregular. Por necesidad natural las pequeñas partículas invisibles de la materia se reunieron según sus clases y constituyeron en regiones separadas los cuatro elementos: el agua, la tierra, el aire y el fuego. Este estado originario del mundo, en el relato de Platón, corresponde a la teoría democrítea de la creación. Debemos, sin embargo, no perder de vista el hecho de que para los abderitas los átomos materiales constituían la suma del ser real, mientras que Platón los consideraba simples concausas en la creación del mundo. Las ideas son el mundo verdadero. Para Demócrito, además, la ley natural es la única fuerza motora, en tanto que Platón convierte a ésta en mero instrumento de la mente divina y creadora.

A fin de establecer la relación entre el reino de las ideas y la materia y formar un mundo ordenado o cosmos de su caótico oleaje, aquélla debe ser configurada por la mente. Para ilustrar

esta teoría Platón utiliza la forma mítica del creador. Esto no significa una creación *ex nihilo,* idea totalmente ajena al espíritu griego, sino la reducción del primitivo estado de caos a un orden estable, llamado cosmos. Para Platón el alma como automoviente es el comienzo de todo movimiento y el principio de vida en el organismo. Él aplica ahora esta concepción al universo. El primer problema del Demiurgo es, en consecuencia, la formación del alma del mundo. La hace de acuerdo con el modelo de las criaturas vivientes, mediante la mezcla de sus elementos constitutivos. En sí misma es invisible, pero participa en el pensamiento y la armonía eterna de las ideas. Ocupa una posición intermedia entre las ideas y el mundo corpóreo y vincula a ambos; en virtud de su propio movimiento mueve al mundo. De esta materia el Demiurgo creó toda la estructura del mundo según los paradigmas del reino de las ideas. Trabajo suyo es toda la naturaleza orgánica, todas las relaciones de número y medida y la regularidad en su existencia. Dio a las criaturas vivientes la figura que les era adecuada para sus distintos fines. Toda razón y conocimiento en el universo y en lo particular tienen en él su origen.

La índole fundamental del mundo visible consiste en haber sido construido por medio de figuras y números. Esto lo vemos en el tratamiento a que Platón somete los cuatro elementos. Mediante la aplicación de la ciencia de la estereometría, fundada por su amigo Teeteto, atribuye a los elementos cuatro de los cinco sólidos regulares como formas básicas. El cubo corresponde a la tierra, la pirámide al fuego, el octaedro al aire y el icosaedro al agua. El quinto, el dodecaedro, la forma que se halla próxima a la esfera, fue utilizada por Dios para designar al mundo en su conjunto. Estas figuras estereométricas son reducidas luego a superficies, las superficies a líneas y éstas a puntos o líneas de átomos. Por esta conversión de los átomos en pequeñas figuras geométricas fue posible el tránsito mutuo de unos elementos en otros. Este mecanismo sometido a la ley, con sus procesos de mezcla y separación, rarefacción y condensación, calentamiento y enfriamiento, representa el papel de las "causas concomitantes" en la creación del mundo, mientras la real fuerza creadora es la razón que apunta hacia un fin. En virutd de esta teoría teleológica de la naturaleza el filósofo difiere por completo de la explicación causal mecanicista del mundo enunciada por Demócrito. En el

Timeo, también, Platón emplea en forma notoria la doctrina de la transmigración. Él supone una serie creadora que empeora progresivamente: las mujeres derivan de los hombres y las diferentes especies de animales, desde las más elevadas a las inferiores, descienden de los seres humanos. En sus discusiones sobre el cuerpo humano Platón incorporó al diálogo una gran variedad de conocimientos sobre medicina. Este hecho revela su intimidad con los médicos pitagóricos, como Alcmeón de Crotona, y las escuelas médicas hipocráticas y sicilianas, a las que perteneció Filistión de Locris, quien vivió en la corte de Dionisio II. Los seres animados más elevados son los astros, en especial los planetas, cuyas esferas giran alrededor del globo terrestre que se halla en reposo en el centro del universo esférico. Cuando todos los astros han regresado a sus posiciones originales se ha completado el año universal de diez mil años. Así el universo íntegro es una enorme criatura viviente que abarca los seres mortales e inmortales; un dios visible, una copia del dios captado por el pensamiento, grande, hermoso, magnífico y perfecto en su clase.

Estas opiniones son presupuestas en *Las leyes,* si se exceptúan las dos modificaciones mencionadas antes: la supresión de la tierra del centro del mundo y la presencia del alma perversa universal. El paralelo del mundo con una criatura viviente no debe extraviarnos al punto de considerar el sistema universal de Platón como un panteísmo monista. Cada criatura viviente presenta para él la combinación de dos principios, uno espiritual, el otro corpóreo, doctrina que es absolutamente dualista. En el *Timeo,* también, Platón se aferra a la trascendencia de las ideas y del alma, que es similar a ellas en esencia; pero en lo que respecta a las criaturas vivientes y la forma más elevada de éstas, el hombre, resultan una mezcla de los mismos constituyentes que el universo, es decir, lo espiritual eterno y lo corpóreo transitorio; el microcosmo es una réplica del macrocosmo.

41. La influencia del platonismo

La influencia de la filosofía platónica a través de la historia casi no deja lugar para la exageración. Al comienzo subsistió en diferentes aspectos dentro de la Academia y desde luego con

considerables cambios de forma y detalles capitales— en el pensamiento de Aristóteles y la escuela peripatética. Aquí, empero, el dualismo que le transmitió su peculiar energía y el influjo con su contraste de mente y materia, cuerpo y alma, dios y el mundo, perdió preeminencia para revivir sólo en la filosofía judeo-helenística con particular cercenamiento en Posidonio, el neopitagorismo y el neoplatonismo. Platón había convertido a este misticismo dualista, que él tomó de los círculos exclusivistas de los órficos y de la cerrada corporación de la orden pitagórica, en principio dominante de la filosofía y lo elevó de creencia religiosa a teoría científica, de dogma antropológico a sistema filosófico que abrazaba todo el cosmos. Fue este principio, más que el contenido científico del sistema, lo que llevó al platonismo fuera de las escuelas, hacia el amplio mundo. Resultaba ahora inevitable que en cualquier ulterior discusión sobre la inmortalidad Platón desempeñara un papel importante. Su filosofía llegó a ser un fuerte apoyo del dogma cristiano. Basta mencionar sólo el nombre de Agustín. En el escolasticismo medieval la controversia de los realistas y los nominalistas renovó el viejo antagonismo de Platón y Antístenes y su diferencia con Aristóteles sobre la relación de las ideas con las cosas. Además, la percepción de las ideas, según se la expone ante todo en la séptima carta platónica, fue sostenida por los neoplatónicos y los místicos medievales como la más alta iluminación de la mente. Desde el Renacimiento en adelante, sin embargo, que con la fundación de la Academia Platónica de Florencia por Marsilio Ficino revivió la tradición del platonismo, fueron preferentemente las teorías científicas del filósofo las que fertilizaron las mentes de los pensadores: la astronomía de Pitágoras y Platón influyó en Copérnico y Galileo; su estado ideal inspiró a Thomas Moro la composición de su *Utopía,* a Bacon su *Nueva Atlántica,* a Campanella su *República del Sol.* Finalmente la gnoseología de Platón y su metafísica han ejercido su influjo en toda la filosofía moderna en forma positiva o negativa; en efecto, los sistemas idealistas y espiritualistas deben remontarse hasta él casi de manera directa. Así Platón ocupa en la historia de la filosofía el lugar que Rafael le ha señalado en el centro de su *Escuela de Atenas,* como el pensador profético, quien con la mano extendida señala hacia arriba el mundo suprasensible de la mente y la eterna morada del alma.

42. La vieja Academia

Las doctrinas de la Academia continuaron moviéndose a lo largo de las viejas tendencias pitagóricas sustentadas por Platón, aunque con muchas variaciones en los detalles. Él dejó la dirección de la escuela al hijo de su hermana, Espeusipo (347-336). Éste acordó más importancia que aquél a la percepción sensible, si bien, según muestra su trabajo sobre las similitudes, las observaciones fueron realizadas en forma científica. En su obra más importante sobre los números pitagóricos, basada aparentemente en los escritos atribuidos a Filolao, reemplazó las ideas por los números matemáticos a los que consideraba separados de las cosas. Distinguió diez sustancias que representaban los diez grados del Ser: 1) el Uno absoluto; 2) lo Múltiple absoluto (que correspondía a la oposición pitagórica de la forma y la materia, el límite y lo ilimitado); 3) el Número (en particular el número tres como la suma de uno y dos, y en consecuencia lo "múltiple" más pequeño; 4) las dimensiones espaciales geométricas (el punto, la línea, la superficie y el sólido); 5) los cuerpos cósmicos percibidos por los sentidos (es decir, los cinco elementos en la forma de sólidos estereométricos regulares); 6) los seres animados (las plantas, los animales, los seres humanos, los demonios, los dioses astrales y el dios invisible); 7) el Pensamiento (correspondiente al primer número siete no originado, los siete planetas y las siete vocales griegas); 8) el instinto y el deseo; 9) el movimiento (con las nueve subespecies); 10) el Bien, perfección en el estado de reposo. Los primeros números son así, al mismo tiempo, los principios eternos de las cosas y sus etapas de desarrollo. Espeusipo sostenía la opinión de que lo mejor y lo más hermoso yace no en el comienzo sino en lo que surge de él. La más alta perfección, la forma artística, como si se dijera, de las figuras cósmicas, está dada por el número diez, que dominaba la tabla pitagórica de los opuestos y el llamado sistema universal de Filolao. El mundo es eterno y el relato platónico de la creación, expuesto en el *Timeo*, estaba destinado simplemente a cumplir fines didácticos, del mismo modo que se dibujan figuras matemáticas. Dio su total asentimiento a la inmortalidad del alma hasta en sus partes inferiores. La felicidad depende de la moral, que en sí consiste en una forma de vida natural. No admitió el placer como un bien y agregó un

valor utilitario a la riqueza y a la salud. Con la ayuda de forzadas etimologías interpretó los dioses populares como fuerzas físicas y se atrajo sobre sí la acusación de ateísmo.

Después de Espeusipo la dirección de la escuela quedó por un cuarto de siglo (339-314) en poder de Jenócrates de Calcedonia. Era éste un hombre de carácter franco y honorable, aunque de temperamento melancólico, autor fecundo y sin duda el representante más conspicuo de la escuela académica, a la que condujo durante veinticinco años. Parece que fue el primero en formular de manera explícita la división de la filosofía en sus tres partes principales: dialéctica, física y ética. Extrajo su teoría de los fundamentos de todas las cosas de los pitagóricos. Éstos son lo Uno, o lo no recto, y la Díada indeterminada o lo recto; lo primero es el *padre* y la segunda la *madre* de los dioses. Lo Uno se identifica con el *Nous* o Zeus. Descendencia de ambos son las ideas que al mismo tiempo resultan números matemáticos. Para la deducción de las dimensiones a partir de los números utiliza la hipótesis de las líneas pequeñas e indivisibles, teoría contra la cual se dirige el escrito *Sobre las líneas indivisibles*, conservado bajo el nombre de Aristóteles. El alma del mundo se produce por el agregado de lo Mismo y de lo Otro a los números. Esto lo definía Jenócrates (sobre la base del *Timeo*) como un número que se mueve a sí mismo. Consideró —quizá por la influencia de Aristóteles— que la creación del alma no había tenido lugar en el tiempo. El mundo, según Jenócrates, se divide en sublunar, los cielos, y el dominio que se halla sobre éstos. Él cree que las tres partes están llenas de fuerzas demoníacas, buenas y malas a la vez, doctrina que dio notable impulso al inevitable proceso de demonización de la religión antigua. Los elementos, a los que él agregó el éter, están compuestos de pequeñas partículas. De cada cosa todo puede ser hecho, idea que rondaba tentadoramente sobre el espíritu de los alquimistas medievales en su búsqueda de la piedra filosofal. Como Espeusipo, él sostuvo que las partes irracionales del alma, y tal vez las almas de los animales también, sobrevivían después de la muerte. Rechazaba los alimentos a base de carne porque temía que a través de ellos la irracionalidad de los animales podía obtener influencia sobre el hombre. Incluyó sus teorías éticas en numerosos escritos. Lo que sabemos de ellos muestra que el pensador permaneció fiel al espíritu de las enseñanzas morales de Platón. La felicidad con-

siste en la posesión de la virtud y los medios que a ésta conducen. Realizó una distinción más definida entre sabiduría práctica y científica. Sólo la última, en lo que concordaba con Aristóteles, constituía la verdadera sabiduría. Apenas puede encontrarse algún pensamiento original en los trabajos del sucesor de Jenócrates, Polemón de Atenas (314-269). Puso éste su mayor énfasis en la ética. Sostenía que el bien más elevado es la moralidad, la que definió como forma natural de la vida, concepto que el estoico Zenón habría tomado de él. Lo mismo que su maestro incluyó la carne entre las prohibiciones de su código moral. Polemón mantuvo íntima amistad con Crates, algo menor que él, quien después de la muerte de aquél se convirtió durante un corto tiempo (hasta 268) en jefe de la Academia. Aparte de estos directores de la escuela otras pocas personas de relieve fueron miembros de la institución.

Filipo de Opunte fue, a juzgar por el seudoplatónico *Epínomis*, que es probablemente suyo, más matemático que filósofo. En su opinión el conocimiento más elevado es el que proveen la astronomía y la matemática. La sabiduría consiste en el dominio de ellas. Toda verdadera piedad depende de la sabiduría y las justas ideas de los dioses celestes. Sigue a Platón en el rechazo de las divinidades mitológicas, pero atribuye la mayor importancia a los demonios, de los que reconoce tres clases, como intermediarios de nuestras relaciones con los dioses. Tenía, sin embargo, una pobre opinión de la vida humana y de las cosas terrenas, y adoptó el alma perversa universal de *Las leyes* (896E-898D). Fuera de la virtud, sólo mediante la matemática y la astronomía nos elevamos sobre la miseria de la existencia cotidiana y nos aseguramos un retorno eventual al cielo. El célebre Eudoxo de Cnido (según Apolodoro, 497-355) fue también matemático y se desvió aún más de las enseñanzas de Platón, cuyas lecciones frecuentó así como las de Arquitas. Eudoxo no sólo consideró que las cosas contenían las ideas en forma de mezcla material sino que siguió a Aristipo al sostener que el placer es el supremo bien y se empeñó en dar a esta teoría una base lógica (Aristóteles, *Et. a Nic.*, 1101b27 y ss., 1172b9 y ss.). Quizá fue esto lo que llevó a Platón al nuevo examen de la teoría del placer contenida en el *Filebo*. Heráclides del Ponto, quien alrededor del año 339 antes de Cristo abrió su propia escuela en su ciudad natal, tomó del pitagórico Ecfanto no sólo el supuesto de las partículas primarias diminutas con las cuales

el espíritu divino construyó el mundo, sino también la de la revolución diurna de la tierra a la cual él agregó la creencia de que Mercurio y Venus giraban alrededor del sol. Creyó que el alma estaba compuesta de elemento etéreo. La credulidad que este autor imaginativo y erudito, pero carente de sentido crítico muestra en sus numerosos diálogos en favor de la magia y la profecía, nos recuerda asimismo a los pitagóricos.

Mayor fama alcanzó Crantor de Soloe, Cilicia (330-270), que fue discípulo de Jenócrates y amigo de Arcesilao. Escribió el primer comentario sobre el *Timeo* de Platón y se atrajo más admiración por su tratado sobre la pesadumbre. Éste ocupó un lugar prominente en una serie de escritos consolatorios que se extiende desde la época de los sofistas hasta los cinco libros sobre la *Consolación por la filosofía,* compuestos por el senador romano Boecio (524 después de Cristo). El trabajo de Crantor fue empleado por Cicerón y el autor del escrito consolatorio dirigido a Apolonio, el cual ha sido conservado dentro de las obras de Plutarco. En este ensayo Crantor atacaba la doctrina estoica de la apatía e incluía el dolor, espiritual y físico, entre las necesidades de la vida humana, dispuestas por la divinidad. Se asemeja a Platón, los pitagóricos y los órficos al considerar la existencia como un castigo y en tanto nosotros en condición de seres humanos somos igualmente responsables por las miserias de la vida. Deberíamos alegrarnos de que el muerto se haya liberado de las tribulaciones diarias. Estas concepciones parecen haber sido ilustradas con abundantes citas de los poetas, tal como el diálogo seudoplatónico *Axioco.* Es posible también que la historia de Sileno y su revelación de que lo mejor sería no haber nacido o una vez acaecido esto último morir pronto, hallaron cabida en su obra.

De este modo la Academia permaneció fiel a la concepción dualista del mundo y la humanidad en la forma que Platón la había desarrollado a partir del pitagorismo, hasta que Arcesilao dio un carácter esencialmente diferente a las doctrinas de la escuela.

43. La vida de Aristóteles

Aristóteles de Estagira (384-322) fue hijo de Nicómaco, médico del rey Amintas de Macedonia. De acuerdo con la costumbre de los asclepiadeos el niño desde muy temprano fue instruido por su padre en los principios del arte médico, de modo que ya en los primeros años su mente se inclinó hacia la investigación empírica. Después de la muerte de sus progenitores la educación del joven continuó bajo el cuidado de su tutor Proxeno. A los dieciocho años de edad se dirigió a Atenas e ingresó en la Academia, donde permaneció durante veinte años, hasta la muerte de Platón. A la sombra de este prominente maestro llegó Aristóteles a la edad viril. La impresión que recibió fue tan honda y persistente que dejó rastros imborrables en su pensamiento. Pasó mucho tiempo antes de que su mente pudiera liberarse del influjo de Patón y desarrollarse según sus propias tendencias. Aristóteles era un tipo intelectuad completamente diferente y vuelto hacia la realidad percibida por los sentidos; su espíritu recibió, sin duda, una valiosa complementación al ser introducido en el reino de lo suprasensible, mas se vio en cierto modo desviado de su vía normal de desarrollo. Durante toda su vida —aunque en fecha posterior criticó las teorías de su maestro, realizó profundas alteraciones en ellas y en algunos aspectos las rechazó por completo— conservó una actitud de respeto y devoción que se manifiesta en la llamada elegía del altar, en la que se lo designa como el hombre "a quien los malvados no tienen siquiera el derecho de alabar y que mostró en su vida y enseñanzas cómo ser feliz y bueno al mismo tiempo".

Después de la muerte de Platón abandonó Aristóteles a Atenas quizá porque se consideraba demasiado independiente para someterse a Espeusipo, cuyas teorías diferían fundamentalmente de las suyas. Su partida, sin embargo, no significó el rompimiento con la Academia. Acompañado por Jenócrates dirigió un centro dependiente de la Academia en Assos (Tróade) que Hermias, príncipe de Atarneo, había obsequiado a los platónicos Erasto y Córsico, y enseñó allí por el término de tres años. En ese lugar los discípulos de Platón lograron realizar lo que éste había intentado en Sicilia,

pero donde fracasó, es decir, lograr la amistad de un gobernante e influir en él política y éticamente. Hermias concedió en matrimonio a Aristóteles su sobrina e hija adoptiva, Pitia, y ambos tuvieron a su vez una hija que se llamó como la madre. Fue aquí también donde Teofrasto se convirtió en su discípulo (343) y persuadió al filósofo a fin de que se trasladase a Mitilene, ciudad ubicada no lejos de Ereso donde aquél nació. En el año siguiente Aristóteles fue invitado a Pella por Filipo de Macedonia para dirigir la educación de su hijo Alejandro. Esta elección se debió, sin duda, a la influencia de Hermias, quien había concluido una alianza con Filipo en resguardo de la guerra que amenazaba estallar entre Macedonia y Persia. Cuando una infidencia permitió conocer este acuerdo a la corte persa en el año 341 provocó la caída de Hermias y su condena a muerte por crucifixión; éste envió desde la cárcel, como su último saludo a Aristóteles, un mensaje según el cual él "no había hecho nada contrario o indigno de la filosofía". Aristóteles, a su vez, le dedicó un epigrama, que fue inscripto en el cenotafio en Delfos, y un himno a la virtud por haber sufrido y muerto en favor de ideales que los griegos consideraban supremos. Aristóteles se ocupó de Alejandro hasta que éste partió en su expedición contra Asia. Su escrito *Sobre la monarquía*, quizá redactado a la manera del *Nicocles*, de Isócrates, fue dedicado a Alejandro con motivo de su ascensión al trono. El rey retribuyó la deuda con su maestro reconstruyendo la ciudad natal del filósofo, la cual había sido destruida por Filipo. Mucho después de que Alejandro hubo iniciado sus conquistas, Aristóteles pudo atreverse (tal vez en el tratado *Alejandro*, o *La colonización*) a advertir al soberano contra el igual trato de helenos y bárbaros, idea que éste había empezado a considerar favorablemente. Fue sólo a partir de la ejecución del sobrino de Aristóteles, Calístenes, en quien recayó la sospecha de participar en un complot contra Alejandro, cuando las relaciones perdieron cordialidad (327). Sin embargo, esto no debilitó su fe en la rectitud de la política macedónica. Mantuvo correspondencia con Antipater, canciller del Estado, y en efecto, fue tan íntima su amistad con él que en su testamento el filósofo lo designó albacea. Mientras tanto, en el año 335, Aristóteles se había radicado en Atenas y fundó su propia escuela en la parte este de la ciudad, en el Liceo, frente a la puerta de Diojares. Esta escuela recibió el nombre de peripatética, ya de los claustros o

bien por el hecho de que los miembros discutían las materias científicas mientras caminaban de un lado a otro, y fue creada con el patronazgo macedónico. Era, como la Academia, un *Tiasos* dedicado a las Musas, pero con la dirección de Aristóteles se convirtió en una gran organización científica que poseía una enorme biblioteca, un cuerpo numeroso de profesores y cursos regulares de conferencias, a los que deben su origen los propios escritos pedagógicos del Estagirita. Aquí, entre sus incontables discípulos, continuó su labor casi hasta los últimos días de su vida. Después de la muerte de Alejandro, sin embargo, y el surgimiento del partido nacionalista dirigido por Demóstenes, el Liceo fue mirado con sospecha en razón de su amistad con Macedonia. Una acusación de impiedad se formuló contra Aristóteles, quien entonces se retiró a Calcis, Eubea, la residencia de su difunta madre, y unos meses más tarde murió de una enfermedad del estómago (322 antes de Cristo). Su testamento, que ha sido preservado (Dióg. Laercio, V, 11 y ss.), revela su preocupación por los miembros de su familia y servidores. Queda como un testimonio de sus refrenados pero auténticos sentimientos humanitarios.

44. El desarrollo filosófico de las obras de Aristóteles

Ni en su carácter ni en su filosofía muestra Aristóteles la inmutable rigidez que le había sido adjudicada hasta hace muy poco. Esta falsa visión tuvo su origen en la unilateralidad con que de los dos grandes grupos en que se dividen sus escritos fue tratada la obra pedagógica, la que se tomó como fuente de su pensamiento, mientras se despreciaron los restantes trabajos, que cronológicamente son anteriores, compuestos en forma dialogada y destinados a un círculo más amplio de lectores. Esas obras docentes, que en su origen formaron la base de las conferencias de Aristóteles en el Liceo, exhibían distintos grados de madurez y fueron dadas a conocer al público en la edición de Andrónico de Rodas (alrededor del 60-50 antes de Cristo). De ésta la antigüedad posterior extrajo su material, en tanto que los escritos publicados por el mismo Aristóteles, cuyo fluente estilo fue alabado, entre otros, por Cicerón, se vieron arrojados cada vez más a segundo plano. Sólo poseemos algunos fragmentos de tales trabajos. En su mayoría se trata de

discusiones científicas dialogadas en las que ocasionalmente aparecía Aristóteles como conductor de la conversación. Los largos discursos y sus réplicas llenaban varios libros, con un proemio a manera de introducción. Diferían en modo apreciable de los diálogos de Platón, si bien poseían el rasgo común de recurrir con frecuencia a los mitos. Así la metáfora platónica de la caverna experimenta cambios característicos. El resto revela, al comienzo, una íntima relación con el maestro y luego la gradual independencia del propio pensamiento de Aristóteles. El cotejo del contenido nos habilita para distinguir los viejos y nuevos estratos de estas obras y descubrir los esquemas preliminares dentro de los trabajos didácticos. El número total de los libros de Aristóteles llega a cuatrocientos, según Hermipo de Alejandría (200 antes de Cristo), y a mil de acuerdo con la estimación del peripatético Tolomeo (siglos II-I antes de Cristo).

El método que se acaba de indicar ha logrado descubrir tres períodos en la vida de Aristóteles, que se caracterizan no sólo por cambios a causa de circunstancias externas, sino también por modificaciones en sus opiniones filosóficas hasta la madurez final de su peculiar pensamiento. Estos períodos son: I) el platónico, mientras frecuentó la Academia; II) el de transición, cuando emprendió la enseñanza independiente, en Assos, Mitilene y luego en la corte macedónica; III) la época de su segunda permanencia en Atenas al frente del Liceo.

1. El período de la Academia (367-347)

A la segunda parte de este período, esto es, cuando había llegado a la virilidad, pertenecen los tratados que todavía conservan una fuerte influencia platónica: el diálogo *Eudemo* o *Sobre el alma*, y el *Protréptico*. El primero recibió su nombre de un amigo de Chipre, Eudemo, que murió ante Siracusa en el 354 peleando con las fuerzas de Dión, y fue compuesto casi en seguida de su muerte. Se le puede comparar con el *Fedón* platónico. Aristóteles se muestra en su metafísica completamente dominado todavía por su maestro. Comparte con él la doctrina de la reminiscencia y la percepción de las ideas antes de la vida terrena. La existencia incorpórea, según él cree, es la más apropiada a su naturaleza (frag. 41). La conse-

cuente visión pesimista de la vida queda ilustrada en la fábula de Midas y Sileno y la declaración de este último, de que "no haber nacido es lo mejor y la muerte preferible a la vida" (frag. 44). Por otra parte, su rechazo de la proposición según la cual el alma es una armonía señala un progreso más allá de Platón. Se basa en el argumento de que la armonía es una cualidad y el alma una sustancia y que ambas pertenecen, en consecuencia, a categorías diferentes (frag. 45). Es claro que la idea fundamental de la lógica aristotélica ya había sido descubierta.

El *Protréptico* no era un diálogo sino una epístola monitoria dirigida al príncipe Temirón de Chipre, así como Isócrates había escrito a Nicocles con el propósito de adquirir influencia política sobre él (frag. 50). Extensos pasajes de esta obra se conservan en el *Protréptico* del neoplatónico Jámlico. El trabajo culmina en una descripción de la Eudaimonía filosófica. Se mantiene todavía dentro del dualismo platónico y se aferra a la trascendencia de las ideas. La política y la ética proveen normas absolutas que se basan en el conocimiento de la verdadera existencia (frag. 52). La doctrina órfico-pitagórica del cuerpo como la tumba del alma y la consecuente escasa valoración de los bienes terrenos, inclusive la vida física, son adoptadas en su forma más extrema (frags. 59, 60 y 61). Ejerció una influencia profunda y duradera sobre las filosofías cínica y estoica y a través de las meditaciones del *Hortensio* de Cicerón convirtieron a Agustín a la religión y al cristianismo.

2. El período de transición (347-335)

En este período, que se inicia con su actividad como maestro en Assos, Aristóteles comienza a romper abiertamente con el platonismo y a adoptar una actitud crítica frente a las opiniones de la Academia, a la vez que modifica las teorías enseñadas en dicha escuela. Lo que podría llamarse el programa de esta nueva fase de su pensamiento está contenido en el diálogo en el que él se presenta a sí mismo como conductor de la discusión. Consistía de tres libros: uno, histórico; otro, crítico, y el último, especulativo. El primero contenía un estudio histórico del desenvolvimiento de la filosofía que comenzaba con la vieja y proverbial sabiduría de la teología órfica y especialmente oriental, las regiones egipcia y

persa (frags. 3, 6 y 7). Anticipa la teoría de la reaparición de los sistemas filosóficos y coloca a Zaratustra seis mil años antes que Platón, de modo que un nuevo eón parece empezar con este último, quien se halla en el medio de un período universal de doce mil años. El segundo libro era una crítica de la teoría de las ideas que, como señalan las obras posteriores de Platón a partir del *Parménides*, habían sido objeto de viva discusión aun en el seno de la Academia misma, mientras que los amigos de Assos se habrían mostrado bastante escépticos sobre esto. Aristóteles se defendió, sin embargo, contra el reproche de espíritu de contradicción (frags. 8 y 9). En el tercer libro Aristóteles desarrolla su propio sistema universal y la filosofía de la religión. Parece haber dependido, en alguna medida, de la teología astral de Platón; pero contiene, asimismo, la idea básica de la metafísica aristotélica: la del agente inmóvil del universo. Así como en Kant, la idea del Dios puramente intelectual en Aristóteles presenta la apariencia de una doble fuente: las experiencias espirituales y el espectáculo del cielo estrellado. Aquí declara el filósofo ya su creencia en la divinidad del cosmos y la mente.

A este período corresponde el primer esquema de la *Metafísica*, la primera metafísica, que comprende los libros primero, segundo y último de la *Metafísica* en su presente forma. En este trabajo su crítica de la teoría de las ideas se distingue de su postrer tratamiento de este dogma central del sistema platónico (*Met.*, libro 13, 4 y 5) por el hecho de que Aristóteles habla en primera persona plural y así se cuenta entre los platónicos, mientras que en los últimos tratados esta forma del discurso se halla totalmente ausente. Aristóteles, empero, estaba en esta época convencido de que el platonismo podía ser salvado sólo al precio del dualismo (esto es, la separación de las ideas y las cosas). Aparte de ello esta primera metafísica contenía un ataque sobre las teorías de Espeusipo y Jenócrates, formulado en el tratado que ahora sobrevive como libro 13 (9-10, desde 1086a en adelante). Éste fue reemplazado después por un tratamiento más completo y terminado del mismo tema en 13, 1-9 (hasta 1085b).

Una ética temprana, que corresponde a esta primera metafísica, debe asignarse también a este período de transición. Se trata de la *Ética a Eudemo*, que hasta aquí ha sido considerada como un trabajo de Eudemo de Rodas. Es un curso que el filósofo dio en

Assos, con excepción de los tres libros comprendidos desde el IV al VI que coinciden con el V, VI y VII de la *Ética a Nicómaco*. Ocupaba una posición intermedia entre esta última y el *Protréptico*, cuya moral teonómica aún retiene. Las ideas dominantes resultan aquel buen sentido, es decir, la energía filosófica de la mente, la cual mediante la intuición trascendente —la contemplación— reconoce a Dios como el supremo bien y la norma incondicionada, y regula la conducta moral a la luz de ésta. Lo que el buen sentido es a la vida científica, lo es la virtud a la práctica. Del goce sólo puede derivar una existencia dedicada al placer, pero correctamente entendido éste constituye con el buen sentido y la virtud una parte de la *Eudaimonía* filosófica. La vinculación con la ética platónica posterior del *Filebo* y *Las leyes* es muy clara.

También fue en Assos donde se completó la temprana doctrina política. Había sido comenzada durante su primera estancia en Atenas. Esto sería todavía más claro si los libros *Sobre la justicia* y *Sobre el estadista* se hubieran conservado. Sin embargo, un fragmento de estas últimas obras prueba que Aristóteles consideraba el Bien como la médula de su teoría política. A esta primitiva doctrina pertenecen los libros II y III, VII y VIII de *La política*, según ahora los conocemos. Contienen el modelo ideal de Estado y la crítica de las utopías previas, inclusive la de *La República* de Platón. La norma para el Estado ideal es dada por la concepción de la naturaleza que incluye el ser y lo todavía por ser de la metafísica platónica. Las tres formas fundamentales de constitución y sus desviaciones estaban asimismo contenidas en la obra. Aristóteles sacrifica el Estado ideal de Platón a fin de evitar el rechazo del Estado real. La política primitiva consistía también de cursos en los que el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo* fueron utilizados.

Finalmente las teorías básicas de su física y cosmología pertenecen a este período. El primer libro de la *Metafísica*, que fue escrito en seguida de la muerte de Platón, se refiere de manera repetida a pasajes de la *Física*. Los primeros dos libros de la *Física*, en consecuencia, con la idea central de materia y forma, potencialidad y actualidad y la doctrina del movimiento debían haber sido ya escritos. Lo mismo es verdad para el tratado *De caelo*, en el que (I, 9, 10) considerables partes del diálogo *Sobre la filosofía* se han incorporado. En esta etapa la teoría del éter como el quinto elemento ha de haber quedado también sólidamente establecida, y

aun la cosmología con el reconocimiento de la mónada, la eternidad y la infinitud espacial del universo. Estos intentos de teoría constructiva se acompañan de una crítica a la doctrina platónica del mundo natural. El tratado *De generatione et corruptione* se halla íntimamente relacionado con *De caelo.*

3. Su actividad en el Liceo (335-322)

A estos últimos trece años de la vida de Aristóteles pertenece su maravillosa organización de la detallada búsqueda dentro de la naturaleza y la historia, que él realizó con la ayuda de sus discípulos. Abrazaba todo el conocimiento de la época y en gran medida hizo posible por vez primera ese saber. Al mismo tiempo él daba lecciones en la escuela que había fundado, las que formaron la base de sus escritos didácticos que se han conservado. Estos trabajos pertenecen al último período, con excepción de aquellas partes que deben atribuirse a los dos períodos previos, en particular al segundo, en el que Aristóteles estableció los principios de su sistema filosófico. No fueron, sin embargo, publicados por él, aunque quizá pudo haber iniciado su ordenamiento. Después de su muerte quedaron como propiedad de la escuela donde circularon entre los miembros. Fueron dados a conocer al público por primera vez por Andrónico de Rodas. Parece que éste recogió todo el material a que tuvo acceso. Es posible que incluyera la masa de escritos que después de la muerte de Teofrasto fue adquirida por Neleo, hijo de Corisco, que vivió en Escepcis, Tróade. Aquí los descubrió Apelicón en un sótano: fueron llevados a Roma por Sila y publicados por Tiranio y Andrónico. El estudio de Aristóteles recibió nuevo impulso a partir de sus trabajos pedagógicos, que se refleja en los numerosos comentarios escritos sobre ellos. El estudio entusiasta de las nuevas obras eliminó sin embargo, gradualmente, el interés por los primitivos trabajos esotéricos que poco a poco cayeron en el olvido. Este hecho explica el estado confuso y desigual en que las obras didácticas han llegado hasta nosotros. Pueden éstas dividirse en los siguientes grupos:

1. *Obras lógicas* (primeramente comprendidas en la época bizantina bajo el título de *Organon*): *Categorías*, es decir, afirmaciones sobre el ser y las formas de existencia (cosas, cualidades, etc.); en

su estado presente no han sido redactadas por Aristóteles, aunque él es responsable de su contenido; *De interpretatione* (sobre las proposiciones y juicios), cuya autenticidad fue aun discutida en los tiempos antiguos; los dos *Analíticos, Primeros* y *Posteriores* (dos libros cada uno), de los cuales el primero trata de la inferencia y el segundo del proceso de la prueba; los *Tópicos* (ocho libros), que se ocupan de la dialéctica, es decir, la prueba de la probabilidad; relacionado con esta obra se halla *De sophistici Elenchi*, sobre los sofismas.

2. *Obras metafísicas.* La llamada *Metafísica*, en su forma actual no es un todo uniforme sino una colección de conferencias de fechas diferentes. Esto explica por qué los mismos problemas son tratados de manera distinta. El título, que por lo general se deriva de la posición que la obra ocupaba en el *Corpus* aristotélico ("después de la *Física*"), se debió, sin duda, a un peripatético que vivió antes de la época de Andrónico e indica su contenido mucho más exactamente por el hecho de que Aristóteles, en contraste con Platón, construye la metafísica sobre su física. Él mismo la llama *Filosofía primera*, es decir, la ciencia de los primeros principios del mundo y "la ciencia que nosotros buscamos". En la presente colección deben distinguirse los siguientes estratos: los libros primero, tercero y decimotercero (caps. 9-10) y el decimocuarto corresponden a su forma más antigua. Los libros primero-décimo constituyen una masa compacta con excepción del segundo y el quinto; el segundo, que fue atribuido ya en la antigüedad a Pasicles de Rodas, consiste quizá en las notas que este discípulo tomó de un curso que, según el pasaje 955a14 y ss., daba una introducción no a la metafísica sino a la física; el libro quinto aparece en el índice de Hermippo (Dióg. Laercio, V, 23) como el trabajo *Sobre las expresiones usadas con distintos significados*. De los restantes ocho libros de esta parte, el primero ofrece el fundamento general de la teoría de los principios junto con un estudio histórico de las doctrinas previas; el tercero es el libro de los problemas, el que plantea quince preguntas, de las cuales algunas son contestadas en el libro duodécimo. El sexto distingue la "filosofía primera" de las otras ciencias, en tanto que el capítulo primero pertenece a la vieja introducción (primero-sexto, 1); los capítulos 2-4 de este último forman el vínculo entre los libros séptimo y noveno, que se insertaron en una fecha posterior y constituyen la médula de la

metafísica. Ellos tratan la teoría de la sustancia (libros séptimo y octavo), la potencialidad y la actualidad que da el punto de partida en el décimo para la discusión de lo Uno, lo múltiple y lo opuesto. El libro undécimo (1-8) es una repetición abreviada del tercero, cuarto y sexto; los capítulos 9-12, que se refieren al movimiento y al infinito son extractos —quizá no de Aristóteles— provenientes de diversos libros de física. El quinto es un curso aislado, una metafísica *in nuce*, cuya crítica y conclusión teológica junto con las citas de Homero (*Ilíada*, II, 204) está dirigida contra el dualismo de los académicos. Los libros decimotercero y decimocuarto atacan las teorías de las ideas y de los números de la Academia; el decimotercero (4-5) repite la crítica contra el dogma central de Platón formulada en el primero (9), mientras que el decimotercero (9) es una repetición del capítulo 1 del mismo libro primero. La principal diferencia entre las partes más viejas y más recientes de la *Metafísica* consiste en el hecho de que en aquéllas la metafísica aparece como la teoría de lo suprasensible mientras que en las últimas ésta se empeña en extender su ámbito y convertirlo en una teoría del ser que debería abarcar la totalidad del mundo, inclusive el de la percepción sensible.

3. *Trabajos sobre ciencias naturales*. Entre éstos el más importante es la *Física*, en ocho libros, de los cuales el séptimo parece haber sido compuesto sobre notas de Aristóteles, pero fue una interpolación posterior. Los libros tratan el problema del movimiento. De éstos, el octavo, que cita la *Física*, es de origen más reciente y conduce a la *Metafísica*. El primero y el segundo fueron escritos poco después de la muerte de Platón. Los cuatro libros que forman *De caelo* se hallan en íntima relación con la *Física*. Tratan de la forma y movimiento de los cuerpos celestes y la eternidad del universo. Los dos libros de *De generatione et corruptione* se refieren al devenir y al perecer. *La Meteorología* es bastante más reciente; se compone de cuatro libros, de los cuales el último es un tratado independiente y quizá corresponde a un trabajo primitivo de Estratón de Lampsaco. El escrito *Sobre el mundo* es estoico por su carácter y no se debe a la pluma de Aristóteles. A este período pertenecen también las obras de zoología, de las cuales la más importante es la llamada *Historia de los animales*, una anatomía y fisiología comparadas, en diez libros; el último es posaristotélico y puede ser atribuido quizá a Estratón. Otro trabajo de

contenido similar, *Estudios anatómicos*, en siete libros, ilustrado con dibujos, se ha perdido. La introducción a *De partibus animalium* —cuatro libros— critica los métodos mecanicistas de clasificación adoptados por Espeusipo y Platón en la Academia. Las obras *De animalium incessu* y *De animalium motione* —un libro cada una— pertenecen a este ciclo. De ellas, la última investiga la mecánica del movimiento animal y lo relaciona con el problema del movimiento dentro del universo, mientras que en *La descendencia de los animales* —cinco libros— se discute el tema de la herencia. Los cinco libros *De anima* tratan no sólo del alma humana sino que incluye el conjunto del mundo orgánico, humano, animal y vegetal en el ámbito de sus estudios. Los métodos, asimismo, dentro de los cuales se realizaba la investigación eran empíricos no especulativos. Con su trabajo *De anima* debe ser clasificado un número de tratados más pequeños que por lo general son citados bajo el título colectivo de *Parva naturalia*. Ellos se ocupan de la sensación y de las percepciones, de la memoria y del recuerdo, del sueño y la vigilia, ensueños, poderes proféticos del sueño, la longevidad, la muerte, la vida y la respiración. Por otra parte, el ensayo *Sobre la respiración* muestra claramente la influencia de la escuela del médico Praxágoras de Cos y su gran discípulo Erasistrato (siglo III antes de Cristo), mientras que el último capítulo (noveno) debe mucho al estoico Crisipo. Los *Problemas* sin duda emanan de auténticas notas aristotélicas; sin embargo su composición pertenece a varios miembros jóvenes de la escuela. Los siguientes trabajos son espurios: *Physiognomica, De mirabilibus auscultationibus, De plantis, De coloribus, De lineis insecabilibus* y *Mechanica.*

4. *Trabajos sobre ética y política.* Tres diferentes versiones de la ética han sido conservadas con el nombre de Aristóteles. De éstas la *Ética a Eudemo* pertenece a la época de su permanencia en Assos. La llamada *Gran ética,* la cual, sin embargo, es hoy la más reducida de las tres, parece corresponder a un curso que en su origen se adhería estrictamente a Platón y fue luego revisada por un discípulo. A esta versión el mismo Aristóteles le habría hecho diversos agregados que indican una fecha posterior de redacción. La más importante es la *Ética a Nicómaco,* del último período. Consiste en diez libros y quizá deba su nombre al hecho de que éstos fueron editados después de la muerte del filósofo por su hijo

Nicómaco. A causa de esta temprana publicación la obra ocupa un lugar especial entre los escritos pedagógicos de Aristóteles. En cuanto a *La Política*, los libros segundo, tercero, séptimo y octavo fueron escritos en Assos, mientras el cuarto y el sexto se atribuyen a su segunda estada en Atenas, como parece probarlo la referencia al asesinato de Filipo de Macedonia. La recopilación de las constituciones de 158 estados diferentes, de entre las cuales la de Atenas fue restaurada de un papiro hallado en 1891, se inició como tarea previa para preparar la mayor parte de *La Política*, que trata de la naturaleza y formas de existencia de las constituciones no monárquicas. La tarea fue realizada probablemente entre los años 329-28 y 327-26. El único título de índole política que resta de este período es el del escrito perdido, en forma de diálogo, dedicado a su real discípulo, *Alejandro* o *Sobre la colonización*. Los dos libros sobre *Economía son espurios.*

5. *Trabajos sobre estética, historia y literatura.* Entre éstos deben registrarse la *Retórica* —tres libros— y la *Poética*. El último, por desgracia, no está completo, y en fecha anterior estaba precedido por un diálogo *Sobre los poetas*. Aparte de tales obras es necesario mencionar las actividades de anticuario, por medio de las cuales Aristóteles se empeñó en crear las bases cronológicas de sus historias de la política y de la literatura. Éstas incluían las colecciones de los *Didascalia*, registros de las representaciones dramáticas en Atenas, y la compilación de la lista de los vencedores de los juegos olímpicos y píticos. Una inscripción hallada en Delfos, que debe haber sido asentada alrededor del 335-34, expresa el reconocimiento a Aristóteles y su sobrino por esta labor. Con la ayuda de sus discípulos el filósofo se empeñó entonces en colocar los fundamentos de la historia de las diferentes ciencias. Con su dirección, Teofrasto escribió la historia de la filosofía natural, Eudemo de Rodas la de la matemática y la astronomía, y Menón la de la medicina. Él se hallaba en contacto permanente con las escuelas médicas de Cnido y Cos y, sobre todo, con los representantes de la tendencia *pneumática* en medicina, que tenía su centro en la escuela siciliana de Filistón y Diocles. Finalmente, cuando lo hallamos dedicado a tareas como el problema homérico, la colección sobre *Costumbres bárbaras* y el tratado *Alegatos de las ciudades-estado sobre derechos territoriales* nos convencemos de la variedad y amplitud de sus actividades. Vemos en Aristóteles el creador de la filología en su sen-

tido más amplio, estudio que fue luego trasladado por Demetrio de Falera al nuevo centro de Alejandría. Con este tipo de investigación empírica e histórica Aristóteles había recorrido mucho camino desde su punto de partida y del de su maestro Platón y había reunido de nuevo los hilos tejidos por los sofistas a quienes el fundador de la Academia se opuso con tanta vehemencia. Su mente universal abrazó con igual fuerza la filosofía especulativa y la investigación empírica. Él fue el fundador de la filosofía según nosotros la entendemos y el más grande exponente en su propio tiempo.

45. La filosofía aristotélica

Si hablamos históricamente Aristóteles es, a través de Platón, el nieto discipular de Sócrates. Mas la relación de la serie Sócrates-Platón-Aristóteles es un absoluto diferente, por ejemplo, de la que forman Zenón-Cleantes-Crisipo. En el último caso las doctrinas del fundador de la escuela aparecen, con pocas modificaciones inesenciales en sus sucesores. En el primero, sin embargo, tenemos tres genios originales que crean, cada uno, su propia filosofía, de modo que lo que toman del maestro queda oscurecido por las ideas creadoras del discípulo. El contraste es más ostensible entre Platón y Aristóteles; el ateniense es un poeta nato y una mente especulativa e imaginativa, con tendencia al misticismo, según el influjo del pitagorismo; el estagirita es un hombre de sobria disposición que confía en los hechos de la experiencia y posee una poderosa mentalidad científica organizadora. Así, mientras Aristóteles se separa de Platón, y con él y Sócrates duda de la posibilidad de conocer sin derivar lo general de lo particular, es decir, sin la formación del concepto, rompe, no obstante, completamente con el supuesto básico de la filosofía platónica: la creencia en un universo de ideas que comprenden en sí las únicas y auténticas realidades, separadas de los sentidos. Éste es el dualismo platónico. Platón no le acordó al mundo de la percepción sensible ningún ser real. Para Aristóteles, empero, éste es el verdadero objeto de investigación. El pensamiento conceptual, junto con la percepción sensible, sobre la cual él coloca el valor más alto, es sólo el medio por el cual obtenemos conocimiento de este mundo. Su pensar es analítico, su punto de partida, la realidad dada, a la que se empeña en pene-

trar hasta sus últimas estructuras. Así, pues, aunque tomó de Platón el concepto de forma, lo usa de modo muy distinto: la forma es para él inmanente en las cosas, la causa que se expresa en ellas y les da su figura. Es a la vez concepto y cosa, causa real e ideal al mismo tiempo. Su filosofía está, en efecto, como la de Sócrates y Platón, destinada a ser una ciencia conceptual; lo particular se ha de buscar retrocediendo a los conceptos generales y se ha de explicar por deducción a partir de estos conceptos. Aristóteles llevó este proceso a su máxima perfección tanto en su aspecto dialéctico —inductivo— como en el lógico —demostrativo. Lo completó con rígida estrictez científica, excluyendo el ornamento poético y mítico con el cual, por imitar a Platón, él no había desdeñado embellecer sus primeros trabajos. Su razonamiento, también, es notable por la brevedad y colorido de la expresión y la riqueza de su terminología filosófica. En este sentido su obra supera a la de Platón, mientras que en lo que se refiere a los escritos restantes es inferior en su nivel artístico. Pero el filósofo, que podía pensar las formas no como existentes por sí mismas, solitarias, como separadas de las cosas, sino simplemente como la esencia íntima de las cosas particulares, combinó con este ideal filosófico la comprensión precisa y clara del conocimiento empírico más exigente, tal como no la encontramos en ninguno de sus predecesores si se exceptúa quizá a Demócrito. No fue sólo un erudito sino también un observador de primera clase. La amplitud y variedad de su conocimiento histórico, en particular de las obras de los antiguos filósofos, fue igualado por la extensión de su dominio del mundo natural y sus penetrantes investigaciones aunque, por supuesto, no era dable esperar que sus hazañas en este campo pudieran admitir comparación con los resultados obtenidos con la ayuda de métodos e instrumentos modernos.

De este modo Aristóteles, a pesar del carácter analítico de su pensamiento y si bien el término sistema le es todavía extraño, aparece como pensador *sistemático* en virtud de la universalidad de sus investigaciones. Su filosofía en su forma completa apenas podía presentarse con todos sus rasgos de otra manera que como sistema. Es, sin embargo, difícil aplicar las propias concepciones de Aristóteles sobre las divisiones de la filosofía al contenido de sus escritos. Él distingue tres clases de ciencias: teorética, práctica y poética; además, la teorética se subdivide en física, matemática

y "filosofía primera", a la que también se llama teología, en tanto que la filosofía práctica admite dos partes: ética y política, aunque al conjunto le da este último nombre. Creemos que lo más adecuado es formular la distinción entre lógica, metafísica, física y ética para encuadrar la filosofía aristotélica, y finalmente agregar las consideraciones necesarias a estas divisiones principales.

46. La lógica aristotélica

La lógica de Aristóteles descansa sobre la base de los trabajos de Sócrates y Platón en tal sentido. Él la convirtió en una ciencia independiente a la que llamó Analítica, esto es, introducción al arte de investigar, y la trató como metodología científica. El conocimiento científico, en sentido estrecho, consiste, según el filósofo, en la deducción de lo particular a partir de lo general, o de las condiciones a partir de sus causas. Pero el desarrollo cronológico del conocimiento toma el curso opuesto. Mientras el alma en su capacidad pensante contiene dentro de sí la posibilidad de todo conocer y a la vez todo conocimiento de la posibilidad, ella accede, sin embargo, sólo gradualmente al verdadero conocimiento. Lo que es en sí mismo lo mejor conocido y más cierto no es así para nosotros (*Anal. Post.*, I, 71b; 33 ss.; *Física,* I, 184a16). Debemos abstraer las ideas generales de las observaciones particulares y progresar en escala ascendente desde las percepciones a través de la memoria a la experiencia y de aquí desde la experiencia al conocimiento (*Anal. Post.*, II, 19; *Met.*, I, 1). Es a causa del significado de la experiencia para el conocimiento que Aristóteles defiende la verdad de la percepción sensible. Los sentidos como tales nunca son engañosos. Todo error surge más bien de la falsa relación y mezcla de lo que ellos nos relatan. La lógica aristotélica, en consecuencia, además de la conducción de la prueba, incluye (en los *Segundos Analíticos*) la inducción en el campo de su investigación. Ambas son precedidas, sin embargo (en los *Primeros Analíticos*) por la teoría de la inferencia que es la forma común de ellas. Sólo con relación a la teoría de la inferencia Aristóteles discute el concepto y el juicio.

La inferencia es "una afirmación en que algo nuevo se deriva de ciertas hipótesis" (*Anal. Priora,* I, 24b18). Estas hipótesis hallan

su expresión en las premisas, es decir, en las proposiciones (ambas reciben el nombre de *prótasis* en Aristóteles). Una proposición, empero, consiste ora en un juicio afirmativo o negativo y se compone entonces de dos conceptos, un sujeto y un predicado (la cópula es asignada al predicado). Aristóteles, sin embargo, trata los conceptos sólo en unión de la teoría de la definición y sus investigaciones metafísicas. En las proposiciones o juicios él piensa sólo en juicios categóricos, que divide, de acuerdo con su cualidad (según ahora se la llama) en afirmativos o negativos; en cuanto a su cantidad, en generales, particulares e indefinidos (la proposición explicativa en general, particular y singular), y en lo que respecta a su modalidad, en afirmaciones sobre la existencia, necesidad y simple posibilidad. Distingue, además, entre dos clases de oposiciones, las contradictorias y las contrarias. Muestra qué juicios admiten ser simplemente invertidos y cuáles pueden serlo con alteración de la cantidad. Subraya, asimismo, que sólo a partir de la combinación de conceptos en el juicio surge el contraste de lo verdadero y lo falso. Esta parte de la lógica, no obstante, se ocupa en especial de la teoría de la inferencia. Aristóteles fue el primero que descubrió en la inferencia la forma fundamental dentro de la cual se mueve y progresa todo pensamiento y el que le dio el nombre que aún lleva. La silogística establecida en los *Primeros Analíticos* contiene un estudio exhaustivo de las inferencias categoriales en sus tres figuras, de las cuales la segunda y la tercera deben su validez a su deducción de la primera. No trata del silogismo hipotético o del disyuntivo.

Las pruebas se componen de inferencias. El problema de cada prueba es la deducción de lo condicionado a partir de sus fundamentos en que el conocimiento como tal consiste. Las hipótesis de una prueba deben, en consecuencia, residir en proposiciones necesarias de validez general. La prueba es sólo completa cuando lo que se ha probado ha sido deducido de su primera hipótesis a través de todas las etapas intermedias. Tal deducción no sería posible si las hipótesis de las cuales es derivada debieran a su vez ser deducidas de algo posterior y así *ad infinitum*, o si un infinito número de tapas medias yaciera entre las hipótesis y lo que debe ser deducido de ellas. Todo conocimiento mediato, por tanto, presupone otro inmediato que, más precisamente, es de doble naturaleza. Tanto los principios generales de los que proviene la prueba

como los hechos a los cuales estos principios se aplican deben sernos conocidos sin prueba. Del mismo modo que los hechos nos son conocidos directamente por la percepción, así Aristóteles reconoce en la razón un poder de conocimiento inmediato, directo y, en consecuencia, libre de error, de los principios más generales. El filósofo no considera el problema de si estos principios son meramente formales o si conceptos de contenido definido —como Dios— pueden ser conocidos de esta manera. Al más elevado e incontestable de todos los pensamientos él lo llama el principio de contradicción. Lo formula de distintos modos en su aplicación lógica y metafísica a la vez. Pero a fin de proveer una base científica para estas convicciones también, la prueba es sustituida en este caso por la inducción, la que confirma un juicio general al mostrar su verdadera validez en todos los ejemplos particulares a que se refiere. Mas una observación completa de cada caso particular es imposible, según Aristóteles advierte. Trata de hallar una simplificación del método indirecto y la encuentra en el procedimiento seguido por Sócrates. Toma como fundamento de su inducción aquellas hipótesis que a partir del número o autoridad de sus sostenedores parecían haberse derivado de la experiencia, y se empeña en alcanzar determinaciones correctas por la comparación dialéctica y la prueba de estas hipótesis. El filósofo realiza una profunda y magistral aplicación de este método en las *aporías* que usualmente formaban el comienzo de cualquier investigación que él emprendía. Aunque a sus observaciones les puede faltar exactitud y resultar incompletas, y si el uso de los datos ajenos carece de la crítica que hoy estamos habituados a exigir, no obstante ello, en este sentido él efectuó también todo lo que era de esperar si se considera el estado de la ciencia de su tiempo y los recursos de que disponía.

La definición descansa, parte en la prueba y parte en el conocimiento inmediato que se confirma a través de la inducción. Todos nuestros conceptos denotan algo general, propiedad necesaria y constante de las cosas de una clase particular. El concepto, en el sentido más estricto, como objeto de la definición, denota la esencia de las cosas, su forma como distinta de su materia, es decir, muestra lo que las hace ser lo que ellas son. Si tal concepto expresa lo que es común a muchas cosas de clase diferente, es llamado concepto genérico. Si las propiedades distintivas de la especie son agregadas a las del género, la especie resulta definida. Si ésta es

más exactamente definida mediante posteriores características y su proceso se continúa tanto como es posible, llegamos al concepto inferior de la especie, el que ya no puede ser dividido en subespecies sino escindido en cosas particulares. Éstas son las que determinan el concepto de cada cosa (*Anal. Post.*, II, 13). La definición debe contener, en consecuencia, no sólo la serie completa de las notas características que nos habilitan para deducir el objeto a partir de un concepto genérico, sino que también la enumeración de dichas notas debe seguir el orden correcto que corresponde al progreso gradual de lo general a lo particular; el método esencial de la definición es la división exhaustiva y lógicamente progresiva. Cada cosa que es comprendida dentro de un concepto genérico es idéntica con respecto a ese género; toda cosa que cae bajo el concepto de una especie es idéntica con respecto a esa especie. Los dos extremos dentro del mismo género son contrariamente opuestos, mientras que dos conceptos se llaman contradictorios cuando uno es la simple negación del otro (A, no A). (Aristóteles pasó por alto quizá el hecho de que esta oposición sólo puede existir entre proposiciones y no entre conceptos no combinados porque él no había reconocido aún la cópula como constituyente intrínseco del juicio junto con el sujeto y el predicado.) A estas clases de oposiciones agregó, sin embargo, la de los conceptos de relación y el de posesión y privación.

Ahora bien, todos nuestros conceptos caen dentro de una o más de las clases principales de aseveración o categorías que denotan los puntos de vista más importantes a partir de los cuales las cosas pueden ser consideradas, mientras que ellas mismas no tienen concepto más elevado sobre sí como concepto genérico común. Aristóteles enumera diez de estas categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, actividad y pasividad.

Estaba convencido de que su obra quedaba completa en esta parte. Mas en su deducción no se descubre ningún principio definido, en tanto que las categorías de posesión y posición son apenas mencionadas en las *Categorías* y en los *Tópicos*, y son omitidas en todas las enumeraciones posteriores. Las categorías restantes, asimismo, no son todas de igual significado. Las primeras cuatro son las más importantes y entre ellas la de sustancia asume el primer lugar, pues las otras son deducidas de ellas. Esta categoría, de

acuerdo con Aristóteles, forma el tema esencial de la *filosofía primera*, la llamada metafísica.

47. La metafísica de Aristóteles

Esta ciencia está dedicada a la investigación de las primeras causas, al Ser como tal, lo eterno incorpóreo e inmutable, que es la causa de todo movimiento y forma en el mundo. Es, en consecuencia, la más valiosa y omnicomprensiva de todas las ciencias. El problema es triple y gira alrededor de tres cuestiones: a) lo particular y lo universal; b) la forma y la materia, y c) el agente y lo movido.

a) *Lo particular y lo universal*

Platón consideraba sólo las ideas, lo universal, que forma el contenido de nuestros conceptos, como lo original y lo real. Las ideas, en consecuencia, según aquél, existían por sí mismas, separadas e independientes de las cosas particulares. Esta teoría fue rechazada por Aristóteles. En la *Metafísica* (I, 9; XIII, 4-10) somete la doctrina de las ideas y los supuestos implícitos en ella a un minucioso examen. Su crítica es demoledora a pesar de algunas injusticias y mal entendidos. Los puntos más penetrantes son aquellos que establecen que lo general no es nada sustancial, que las propiedades no pueden estar fuera de las cosas de las que ellas son partes, que las ideas carecen de actividad, sin la cual no pueden ser las causas de los fenómenos. El filósofo, por su parte, acepta sólo lo particular como real en pleno sentido, es decir, como sustancia; pues este nombre sólo puede ser aplicado a algo que no es ni predicado de otra cosa ni propiedad accidental de ella. Esto es únicamente verdadero de la cosa particular. Todos los conceptos universales, por lo demás, expresan meras cualidades particulares de sustancias y las ideas genéricas simplemente denotan la naturaleza común de las sustancias particulares. Ellas pueden, en verdad, ser llamadas sustancias irreales y derivadas, pero no es posible considerarlas como algo subsistente fuera de las cosas mismas; no son lo uno fuera de lo múltiple, sino que constituyen lo uno a partir desde lo múltiple. Es, por tanto, una contradicción atribuir mayor realidad a la forma, que es siempre un universal, en compa-

ración con lo compuesto de materia y forma, y al mismo tiempo afirmar que sólo lo universal es el objeto del conocimiento, que es en sí mismo lo primero y mejor conocido. Los resultados de esta contradicción tienen que ser observados a través de todo el sistema aristotélico.

b) *La forma y la materia*

A pesar de su ataque contra la independencia y trascendencia de las ideas platónicas, Aristóteles no deseaba de ningún modo abandonar los pensamientos dominantes de esta teoría. Sus propias definiciones de forma y materia son en realidad sólo intentos de incluir estas especulaciones en una doctrina más sostenible que la de Platón. Él dice, con su maestro, que únicamente lo necesario y lo inmutable es objeto de conocimiento. Todas las cosas sensibles son accidentales y mudables. Ellas pueden, a la vez, ser y no ser. Sólo lo no sensible que es pensado en nuestros conceptos puede ser inmutable como los conceptos mismos. Todavía más importante, sin embargo, para Aristóteles es la consideración de que todo cambio presupone algo inmutable y todo devenir algo que no ha devenido. Con mayor exactitud, su naturaleza es doble: el sustrato, que deviene algo y sobre el cual el cambio tiene lugar, y las cualidades, en cuya comunicación al sustrato consiste este cambio. Aristóteles emplea la palabra materia en un nuevo sentido para designar su sustrato. A las cualidades les aplica el nombre que era corriente para las ideas platónicas: forma. Puesto que el fin del devenir ha sido alcanzado cuando la materia ha asumido su forma, la forma de una cosa es la realidad de ella, y forma en general es la realidad o lo real. Desde que, por otra parte, la materia como tal no es todavía lo que ella deviene más tarde, pero debe tener el poder de llegar a serlo, es la potencialidad o lo potencial. Si pensamos en la materia sin forma obtenemos la "materia primigenia" que por ser indefinida es llamada lo —cualitativamente— ilimitado, el sustrato común de toda sustancia definida que, sin embargo, en cuanto es meramente lo potencial nunca existe ni ha existido en sí mismo. Las formas, empero, no deben considerarse como simples modificaciones o aun creaciones de una forma más universal. Cada una de ellas, hasta donde es una forma definida, es eterna e inmortal, como las ideas platónicas, pero difiere de éstas en que no se halla fuera de las cosas, y dado que el mundo es eterno ella no lo

ha estado nunca. La forma no es simplemente el concepto y la esencia de cada cosa sino también su designio final y la fuerza quc realiza ese fin. Sus diferentes relaciones se hallan, por lo general, divididas en distintos aspectos. Con este motivo Aristóteles frecuentemente enumera cuatro clases de causas: la material, la formal, la eficiente y la final. Las últimas tres, sin embargo, en virtud de su naturaleza y en casos particulares (tales como en la relación del alma y el cuerpo y de Dios y el mundo) constituyen una sola. Sólo es primaria la distinción entre forma y materia, que se halla presente en todo el mundo; siempre que algo aparece ante otra cosa como lo más perfecto, determinante y eficiente, lo primero es llamado la forma o lo real y lo segundo lo potencial o la materia. En verdad, no obstante, la materia adquiere en Aristóteles un significado muy por encima del concepto de la simple posibilidad. De ella derivan la necesidad y el accidente que limitan y se interponen en la actividad de la naturaleza y en los designios de los hombres. Todas las imperfecciones de la naturaleza provienen de la índole de la materia, mas ella determina, también, tales distinciones fundamentales como la del cielo y la tierra y la del macho y la hembra. Debido a la resistencia de la materia a aceptar la forma la naturaleza sólo puede elevarse poco a poco de las formas más bajas a las más altas. Unicamente en la materia logra encontrar Aristóteles la explicación del hecho de que las subespecies ínfimas se escindan en multitud de individuos. Es indudable que la materia se convierte entonces en un segundo principio dotado de su propio poder y distinto de la forma. Por grandes que sean las ventajas que el filósofo ofrece en esta explicación de los fenómenos con su teoría de la materia y forma y los pares de conceptos recién creados —la potencialidad y la actualidad— ella contiene una seria confusión para el pensamiento. El ser es, en diferentes etapas, identificado con lo particular y con la forma, en tanto que la materia se concibe ora en sentido abstracto, ora concreto. Es, sin embargo, un mérito de la interpretación aristotélica del mundo que mediante la diferencia entre el ser potencial y el actual, uno de los cuales es convertido en el otro por el movimiento, y en especial a través del importante concepto de entelequia, fue desbrozado el terreno para la idea de evolución, y así el tipo matemático de ontología y del concepto que representa Platón, quedó sustituido por la tendencia biológica.

c) *El agente y lo movido*

De la relación entre forma y materia se origina el movimiento o, lo que es lo mismo, el cambio, al que se halla sometida toda cosa en el mundo que contiene materia. El movimiento no es en verdad nada más que la realización de lo potencial como tal. El impulso para esta realización sólo puede ser dado por algo que ya es lo que lo movido debe devenir a través de su movimiento. Cada movimiento, empero, presupone dos cosas: un elemento activo y lo movido. Si un ser se mueve por sí, estos dos factores deben dividirse entre los diferentes elementos dentro de él, tales como el cuerpo y el alma en el hombre. La parte activa sólo puede ser lo actual, la forma; lo movido, sólo lo potencial, la materia. La primera opera sobre esta última de modo que la impele a moverse hacia una forma definida o actualidad, pues la materia posee por su propia índole (en tanto que cada predisposición encierra la demanda de actividad) el anhelo de la forma como algo bueno y divino (*Física*, I, 192a16; 192b18; *Met.*, 1072b3). Donde la forma y la materia entran en contacto el movimiento debe necesariamente surgir siempre; y desde que ya no la forma y la materia sino la relación entre ellas, de la que el movimiento depende, tiene que ser eterna (pues tanto su comienzo como su desaparición podían ser sólo producidas por el movimiento), y puesto, también, que el tiempo y el mundo, ninguno de los cuales puede ser pensado fuera del movimiento, carecen de principio y de fin, el movimiento no puede haber comenzado nunca ni cesar jamás. La última causa de este movimiento puede sólo yacer en un agente inmóvil; pues si todo movimiento es debido a la acción de un agente sobre lo movido y presupone un agente diferente de lo movido, este último supone, asimismo, un agente distinto de sí. Esta necesidad se repetirá hasta tanto no lleguemos a un motor que a su vez no sea movido. Si, en consecuencia, no existiera un motor inmóvil no podría haber un primer motor, y de aquí tampoco ningún movimiento, y menos aún un movimiento sin comienzo. Si, empero, el primer motor es inmóvil éste debe ser inmaterial, forma sin materia, pura actualidad, pues dondequiera que haya materia existe la posibilidad de cambio, de progreso desde lo potencial a lo actual, y al movimiento. Sólo lo incorpóreo es inmutable e inmóvil, y como la forma es el ser perfecto, y la materia imperfecta, el primer motor debe ser absolutamente perfecto, aquello en lo

cual la escala del ser llega a su punto supremo. Además, puesto que el mundo es un todo uniforme que apunta hacia un fin definido y el movimiento de la esfera universal es uniforme y constante, el primer motor puede sólo ser uno, la causa final misma. Pero el ser incorpóreo puro sólo puede ser la mente o el pensamiento. La base última de todo movimiento yace, entonces, en la deidad como la mente pura, perfecta e inagotable. La actividad de esta mente sólo puede consistir en el pensamiento, pues toda otra actividad tiene su objeto fuera de sí, que es impensable para la actividad del ser perfecto y autosuficiente. Este pensamiento nunca puede estar en un estado de potencialidad; es más bien una incesante actividad del pensamiento. El objeto de su pensar sólo puede ser él mismo, pues el valor del pensamiento es determinado por su contenido y lo más valioso y perfecto es únicamente la mente divina. De aquí que el pensar de Dios sea el "pensamiento del pensamiento". Su felicidad consiste en su inmutable autocontemplación. Actúa sobre el mundo no porque vaya más allá de sí mismo y dirija su pensamiento y su voluntad hacia aquél sino mediante su mera existencia. El ser absolutamente perfecto, el Bien supremo, es también el fin al cual tienden y aspiran todas las cosas. De él dependen el orden uniforme, la cohesión y la vida del universo. Aristóteles no concibe la acción de la voluntad divina sobre el mundo o una actividad creadora o alguna influencia de la deidad en el curso de las cosas. La relación de Dios, la mente que se piensa a sí misma, con el mundo queda, según Aristóteles, mejor expresada mediante el término *energetismo*.

48. La física de Aristóteles. Su punto de vista y principios generales

Mientras la filosofía primera trata de lo inmóvil e incorpóreo, el tema de la física es lo móvil y corpóreo, más precisamente, lo que tiene la causa de su movimiento en sí mismo. "La naturaleza es el principio y la causa del movimiento y reposo de aquellas cosas, y sólo de aquellas en las cuales ella reside primordialmente como distinta de lo accidental" (*Física*, II, 192b20). La índole exacta de esta fuente, no obstante, y su relación con Dios, queda sin aclarar. El sistema de Aristóteles, en efecto, no ofrece ninguna

justificación por su frecuente tratamiento de la naturaleza como un poder real que opera en el mundo.

Aristóteles entiende por movimiento en general todo cambio, toda realización de lo potencial. En este sentido enumera cuatro clases de movimientos: el sustancial, devenir y perecer; el cuantitativo, aumento y disminución; el cualitativo, transformación (pasaje de una sustancia a otra), y el espacial (cambio de lugar). Atribuye, sin embargo, sólo los últimos tres al movimiento en sentido estrecho, en tanto que el concepto de cambio comprende a los cuatro. Todos los otros tipos de cambio son determinados por el movimiento espacial. Aristóteles examina (*Física*, III, 4) con mayor empeño que cualquiera de sus predecesores, en primer término, esta especie de movimiento. Muestra que lo ilimitado no puede estar presente realmente sino sólo en potencia en la multiplicidad infinita de los números y la divisibilidad infinita de las magnitudes. Define el espacio —que él no distingue tajantemente del lugar— como el límite del cuerpo que circunda respecto de lo circundado; en tanto el tiempo es el número del movimiento con relación al antes y al después. De esto concluye que fuera del mundo no hay tiempo ni espacio, que el espacio vacío no puede ser pensado (según expresa en su ataque contra los atomistas); que el tiempo, como todo número, presupone un alma que cuenta. Prueba que el movimiento espacial, y entre éstos el circular, es el único que puede existir sin principio ni fin. Aristóteles está convencido, empero, de que el movimiento espacial y la correspondiente concepción mecanicista de la naturaleza no bastan para explicar los fenómenos. Sostiene que la materia es cualitativamente diferente. Combate la construcción matemático platónica de los elementos y también la teoría atomística con argumentos frente a los cuales esta última, en la forma expresada por Demócrito, no podía ser defendida eficazmente dado el escaso desarrollo de la ciencia natural de la época. En sus ataques contra las teorías opuestas intenta mostrar que la materia y en especial los elementos cambian cualitativamente unos en otros, en tanto que las propiedades de una cosa se modifican bajo la acción de otra. Esta relación de actividad y pasividad es, sin embargo, según él cree, sólo posible cuando dos cuerpos son en parte semejantes y en parte desemejantes, es decir, cuando se diferencian dentro del mismo género. De acuerdo con esta tendencia, Aristóteles, en oposición

a las teorías mecanicistas, sostiene la doctrina según la cual la mezcla de los elementos no es simplemente física sino que da origen a una nueva sustancia (composición química). Todavía más importante para él es el principio que considera que el proceso de la naturaleza no sólo es una actividad física sino esencialmente teleológica. El fin y la aspiración de todo devenir es el desarrollo de la potencia al acto, la realización de la forma en la materia. Así en la doctrina aristotélica de la forma y la materia, como en la teoría platónica de las ideas, la explicación teleológica de la naturaleza predomina sobre la física: "La naturaleza —dice Aristóteles— no hace nada sin finalidad"; "aspira siempre a lo mejor"; "embellece todas las cosas en el mayor grado posible"; nada es superfluo en ella, nada es vano e incompleto; en todas sus obras, aun en las ínfimas, hay algo divino. Hasta aprovecha los residuos para algún fin útil, como una buena ama de casa. Esto se advierte en la observación de la naturaleza, la que nos revela su maravilloso designio en el ordenamiento del mundo y en sus creaciones, ora sean grandes ora sean pequeñas. Estamos obligados a asignar este propósito o finalidad en el mundo a una actividad prospectiva que todo lo penetra, ya que lo que ocurre regularmente no puede ser atribuido al azar. Aun cuando no es posible suponer una actividad consciente en la naturaleza, este hecho muestra sólo que ella, como un consumado artífice, produce lo que es adecuado para sus fines con aquella infalible certeza que excluye toda selección. El verdadero fundamento de los objetos naturales yace, en consecuencia, en las causas finales. Aristóteles, por otra parte, como Platón, considera las causas materiales como las condiciones y medios auxiliares indispensables de aquéllas, pero no como causas positivas. La resistencia que estas causas intermedias ofrecen a la acción prospectiva de la naturaleza y la limitación de sus éxitos dan como resultado un ascenso gradual en la escala de los seres terrestres, de los menos perfectos a los más desarrollados (la materia del mundo celeste es de clase diferente) según se ha discutido en una sección previa.

El rasgo más importante de la teleología aristotélica surge del hecho de que no es ni antropocéntrica ni debida a la acción de un creador existente fuera del mundo o de un simple ordenador del universo, pero se la piensa siempre como inmanente en la naturaleza. Lo que Platón realizó en el *Timeo* con la introducción

del alma del mundo y del Demiurgo se explica aquí mediante el supuesto de una divinidad teleológica inherente en la naturaleza misma, pensamiento que debe haber penetrado el trabajo de Protágoras *Sobre el Estado primitivo.*

49. La estructura del universo

La eternidad del universo se deduce como consecuencia natural de la eternidad de la forma y la materia y en razón de que el movimiento no tiene comienzo ni fin. El supuesto, en efecto, de que el mundo se originó en algún instante pero durará eternamente subestima el hecho de que el devenir y el perecer se condicionan entre sí de manera mutua, ya que sólo puede ser eterno lo que excluye ambos extremos. Aun en el mundo terreno los seres particulares son los únicos que nacen y perecen. Los géneros, por lo demás, no tienen principio. Se deduce que siempre ha habido hombres, aunque como supone Platón la raza ha sido de vez en cuando aniquilada en amplias áreas o reducida al salvajismo por grandes catástrofes naturales. Esta teoría de la eternidad del mundo, que fue en primer término formulada por Aristóteles y penetra todo su sistema filosófico, torna para él superflua la parte cosmogónica de la física. No debe explicar el origen del mundo sino sólo su composición y estructura.

Por tal causa toma como base de la distinción las dos mitades semejantes que constituyen el universo: la sublunar y la supralunar, lo celeste y lo terreno, el más allá y el aquí. La naturaleza imperecedera de los astros y la inmutable regularidad de sus movimientos prueba, como Aristóteles había intentado establecer, a partir de principios universales, que aquéllos se diferencian por su materia de las cosas perecederas, sujetas a constante cambio. Los primeros están formados de éter, el quinto elemento (la quintaesencia), esto es, el cuerpo que carece de opuesto, que no tolera cambio alguno, excepto el de posición, y ningún movimiento fuera del circular. Mas las cosas se componen de los cuatro elementos que guardan entre sí doble oposición: la de lo liviano y lo pesado, que proviene de su característico movimiento rectilíneo hacia sus posiciones naturales; y la cualitativa, que resulta de las diferentes combinaciones posibles entre las cualidades básicas caliente y frío,

seco y húmedo (el fuego es caliente y seco; el aire, caliente y húmedo; el agua, fría y húmeda; la tierra, fría y seca). En virtud de esta oposición los elementos constantemente se modifican unos en otros; este pasaje se realiza, entre aquellos que se hallan más apartados (la tierra y el aire, el agua y el fuego), gracias a la transmutación en uno de los elementos intermediarios. De aquí se sigue no sólo la unidad del mundo, que es también asegurada por la del primer motor, sino asimismo su figura esférica, que Aristóteles, sin embargo, trató de probar con muchos otros argumentos físicos y metafísicos. La Tierra se halla en reposo en el centro del universo y es también esférica. Alrededor de ella se reúnen en esferas concéntricas estratos de agua, aire y fuego (más exactamente, la materia combustible, pues la llama es el extremo del fuego). Luego vienen las esferas celestes, cuya materia es más pura, a medida que aquéllas más se alejan de la Tierra. La más externa de estas esferas es el cielo de las estrellas fijas, cuyo movimiento rotatorio diario es producido por la divinidad extraespacial, que lo comprende. La actividad de cada esfera consiste en un movimiento completamente uniforme alrededor de su eje. Esto fue supuesto por Aristóteles en común con Platón y toda la astronomía contemporánea, mas aquél anticipó una detallada prueba de ésta en el caso de la primera esfera. Debemos, en consecuencia, de acuerdo con una concepción del problema que deriva de Platón, imaginar un número de esferas y atribuir a ellas los movimientos que han de ser presupuestos a fin de explicar el verdadero movimiento de los siete planetas a partir de simples movimientos regulares y circulares. Según esta hipótesis, Eudoxo estimó el número de esferas que ocasionan el movimiento de los planetas en veintiséis, incluyendo la séptima en la que los planetas mismos están fijos, mientras que Calippo fijaba el cálculo en treinta y tres. Aristóteles sigue estas sugestiones y elabora su teoría del primer motor de acuerdo con la tendencia de las nuevas doctrinas astronómicas. Puesto que, según esta hipótesis, las esferas externas se hallan con respecto a las internas en la relación de la forma a la materia, del agente a lo movido, cada esfera debe comunicar su movimiento a la esfera que abraza. Esto acontece en el caso de la esfera más externa, la que arrastra a todas las restantes con ella en su revolución diaria. Es obvio, sin embargo, que el movimiento individual de cada planeta sería perturbado por la esfera que lo

rodea si no se adoptasen precauciones especiales contra este hecho. Aristóteles supone, en consecuencia, que entre las esferas de cada planeta y la del que le sigue inmediatamente hacia abajo se mueven en dirección opuesta al movimiento de las primeras tantas esferas con "movimiento retrógrado" como son necesarias para contrarrestar la influencia de una sobre la otra. Él estima su número en veintidós; con el agregado de éstas al cálculo de Calippo llega al total de cincuenta y seis las esferas celestes, que incluye la esfera de las estrellas fijas. Cada una de éstas, sin embargo, debe recibir su movimiento de la misma fuente que el "primer cielo", es decir, de una sustancia eterna, inmóvil y por tanto incorpórea, de un espíritu que a ella pertenece. De aquí entonces que tiene que haber tantos espíritus esféricos como esferas. Los astros son, en tal sentido, considerados por Aristóteles como seres animados dotados de razón y muy superiores al hombre. Mas a este relato sobre el número de las esferas y sus espíritus él no le atribuye más que un valor de probabilidad (*Met.*, 1073a13; Simp., *De caelo*, 488, 3 y ss.).

La fricción provocada por el movimiento de las esferas celestes, especialmente en los lugares que yacen debajo del sol, produce en el aire luz y calor. Este efecto, sin embargo, varía de tiempo en tiempo de acuerdo con la inclinación de la órbita del sol durante las distintas estaciones. El resultado de este ciclo es el curso circular de la creación y destrucción, la copia de lo eterno en lo contingente, el reflujo y el fluir de la materia y el cambio mutuo de los elementos entre sí; en una palabra, todo lo que origina los fenómenos atmosféricos y terrestres y que constituyen el contenido de la *Meteorología* de Aristóteles.

50. Los seres vivientes

Aristóteles dedicó gran parte de su labor científica al estudio de la naturaleza orgánica. Aunque para este propósito él pudo aprovechar, sin duda, numerosas investigaciones de médicos y especialistas de la ciencia natural, tales como, por ejemplo, las de Demócrito; sin embargo, sus propios resultados, según todos los indicios, superaron con amplitud los de sus predecesores, al punto de que debemos llamarlo, sin ambages, no sólo su más

eminente representante sino también el principal fundador de la zoología comparada y sistemática entre los griegos. Si bien no fue el autor del trabajo sobre las plantas, que le es atribuido, su actividad como profesor es suficiente para justificar su pretensión al título de fundador de la botánica científica.

La vida consiste en la capacidad de automovimiento. Cada movimiento presupone dos cosas: la forma que se mueve y la materia que es movida. La materia es el cuerpo, mientras que la forma es el alma del ser viviente. El alma, en consecuencia, no existe sin el cuerpo ni es tampoco algo corpóreo. Es al mismo tiempo inmóvil, no lo que se mueve por sí, como quería Platón. Su combinación con el cuerpo es igual a la que constituye la forma y la materia. Como forma del cuerpo el alma es también el objetivo final de éste. El cuerpo es sólo el instrumento del alma; su naturaleza está determinada por esta función. Esto es lo que Aristóteles significa con el término *orgánico*, concepción que él fue el primero en formular. Si, empero, el alma es definida como la primera entelequia de un cuerpo orgánico, esto quiere decir que es el principio de la vida, la fuerza que lo mueve y lo construye como su instrumento. Resulta así evidente que la actividad teleológica de la naturaleza aparece con la mayor claridad en los seres vivientes, pues en éstos todo se mueve desde el alma y por los efectos que ella produce. No obstante, puesto que cada acción teleológica sólo puede superar gradualmente la resistencia de la materia, la vida orgánica ofrece planos distintos. La vida de las plantas consiste en la nutrición y la reproducción. En los animales tenemos la capacidad adicional de la percepción sensible y en la gran mayoría también la locomoción. Finalmente, el hombre posee estas dos aptitudes combinadas con el pensamiento. Aristóteles acepta, por tanto, en parcial acuerdo con Platón, tres clases de almas. Éstas, cuando se reúnen en un alma individual, constituyen sus tres partes, las que se hallan tan relacionadas entre sí que la superior no puede existir sin la inferior ni ésta sin aquélla. Las tres son: el alma nutritiva o vegetativa; la sensitiva o animal, y la racional o humana. El desarrollo progresivo en las actividades vitales corresponde a los seres vivientes, los que presentan un ascenso contínuo y gradual de lo menos perfecto a lo superior. Las numerosas analogías que encontramos entre las diferentes partes de esta serie muestran que ella es gobernada totalmente por las mismas leyes.

El grado más bajo está formado por las plantas cuyas funciones se reducen a la nutrición y la reproducción. Las plantas carecen de un centro unitario de la vida y son, por tanto, incapaces de sensibilidad o percepción. En las obras que restan Aristóteles les presta escasa atención, en tanto que, por el contrario, el tratamiento de los animales es exhaustivo. Se esfuerza en combinar el conocimiento más exacto de los detalles con su significado y posición dentro del conjunto. Los cuerpos de los animales están compuestos de una materia que consiste en partes iguales (*homeomerías*), mezcla a su vez de los elementos; entre éstos, la carne merece particular importancia como asiento de la sensación (los nervios fueron descubiertos más tarde). El vehículo inmediato del alma es el *pneuma*, principio del calor vital, similar al éter, el cual pasa, mediante el semen desde el padre al hijo. El principal asiento del calor vital es el órgano central, que en los animales sanguíneos es el corazón; en éste se prepara la sangre a partir de las sustancias nutritivas llevadas al corazón por las venas (la diferencia entre venas y arterias era desconocida para Aristóteles). La sangre sirve, en parte, para la nutrición del cuerpo y, en parte, para formar y comunicar las sensaciones particulares. La generación de los animales adquiere diversas formas que él investiga con cuidado. Además de la reproducción sexual supone la generación espontánea, en los casos de ciertos insectos y peces. Considera, no obstante, que la primera especie es la más perfecta. Aquí el macho se relaciona con la hembra como la forma con la materia; aquél provee al niño el alma y ella el cuerpo. La razón fisiológica para esta diversidad yace en el hecho de que el sexo femenino, a causa de su naturaleza más fría, no puede realizar completamente la cocción de la sangre que se necesita para la formación de la sustancia generadora. El organismo en su desarrollo pasa de la forma de gusano a huevo y finalmente alcanza su estructura orgánica. Hay, sin embargo, entre los animales diferencias fundamentales en su constitución física, ambiente, modos de vida, movilidad y maneras de reproducirse. Aristóteles se empeña en demostrar el ascenso gradual de lo ínfimo a lo superior que él supone en todos los órdenes. No debe sorprender que fracasara en completar este propósito, según todas sus exigencias, sin desviarse en parte del plan proyectado o que no lograse establecer sobre esta base una clasificación natural del reino animal. Entre

las nueve clases de animales que él enumera (cuadrúpedos vivíparos, cuadrúpedos ovíparos, aves, peces, cetáceos, moluscos, moluscos crustáceos, crustáceos e insectos) la más profunda diferencia es aquella que los divide en seres con sangre y sin ella, observación sobre la cual él mismo expresa (*Hist. An.*, III, 516b) que coincide con la de vertebrados e invertebrados.

51. El hombre

Lo que distingue al hombre de todos los restantes seres vivientes es la mente (*nous*), que en él se combina con el alma animal. Su estructura física, también, y las actividades inferiores del alma pertenecen al destino más elevado que ellas han recibido en virtud de esta unión. En el hombre tal destino se manifiesta por su posición erecta y la simetría de su figura; tiene la sangre más pura y abundante, el cerebro más desarrollado y el mayor calor vital; en los órganos de la palabra y en la mano posee, además, los instrumentos más valiosos. Entre las actividades sensibles del alma la percepción es un cambio producido en ella a través del cuerpo, es decir, se trata de la comunicación de la forma del objeto percibido al sujeto percipiente. Los sentidos individuales, como tales, nos dan informaciones sólo sobre las cualidades de las cosas a las que ellos especialmente se refieren. Lo que nos dicen es siempre verdadero. Por el contrario, las propiedades generales de las cosas que experimentamos por medio de todos los sentidos —la unidad, el número, la magnitud, la figura, el tiempo, la quietud y el movimiento— todo esto lo percibimos no a través de un sentido particular sino por el sensorio común (*sensibile comune*) en el cual se unen las imágenes producidas en los órganos sensibles. Gracias a este sensorio común podemos comparar y distinguir las percepciones de los diversos sentidos, referir a los objetos las imágenes que ellos comunican y llegar a ser conscientes de nuestras propias sensaciones. Este órgano definido como sensorio común es el corazón; el medio a través del cual los movimientos de los órganos de los sentidos llegan al corazón parece ser el *pneuma*. Cuando el movimiento en el órgano sensible dura más que el tiempo de la percepción real y se comunica al órgano central y

produce allí la renovación de la imagen sensorial, se le llama fantasía (el término también denota el poder de imaginar) y puede, como todo dato del sensorio común, ser verdadera o falsa. Si una imagen es reconocida como copia de una percepción anterior, en lo que con frecuencia resulta fácil engañarse, la llamamos recuerdo; si el recuerdo es provocado de manera consciente lo llamamos reminiscencia (*anamnesis*). Así la memoria tiene también su asiento en el sensorio común. Un cambio en el órgano central causado por la digestión provoca sueño, mientras que la extinción del calor vital ocasiona la muerte. Los movimientos internos en los órganos de los sentidos o aun aquellos que han sido provocados por las impresiones externas causan el sueño al llegar al órgano central; de este modo los sueños pueden ser, en determinadas circunstancias, anticipaciones de hechos que pasan inadvertidos durante la vigilia. Si el objeto percibido es considerado como bueno o malo surgirá de ello el placer o el dolor (estos sentimientos, según se muestra en *De Anima*, III, 7, siempre contienen un juicio de valor) que a su vez provocan deseo o repulsión. Tales estados de ánimo proceden, también, del asiento central de las sensaciones. Aristóteles no profundiza la distinción entre sentimiento y deseo, y si con Platón ha opuesto la *epithimía* al *thimós* como lo puramente sensible y la forma más noble del deseo irracional, no ha determinado, sin embargo, con precisión el concepto de *thimós*, que para él significa ira, coraje y la gama de los estados emocionales semejantes.

Todas estas funciones, como tales, pertenecen, no obstante, al alma animal; sólo en el hombre hallamos el factor adicional: el pensamiento o la mente (*nous*). En tanto el alma animal nace y perece con el cuerpo, del cual es la forma, la mente no tiene origen y es imperecedera; entra desde afuera en el germen del alma, que es transmitido del padre al hijo, carece de órgano corporal y no está sujeta al sufrimiento o al cambio y permanece incólume ante la muerte del cuerpo. Pero en cuanto la mente de un individuo humano, unida al alma, se ve afectada por el cambio de los estados de ésta. En el individuo, la capacidad de pensar precede al pensamiento real; su mente es como una *tabula rasa*, sobre la cual es escrito un primer contenido por medio del pensamiento mismo (no por las percepciones sensibles sino por la intuición de los *noetá*); su pensamiento se acompaña siempre de imá-

genes sensibles (*fantasmata*). Aristóteles, en consecuencia, distinguió dos especies de *nous*: uno que causa todas las cosas; otro que deviene todo; es decir, uno activo y otro pasivo. Este último debe nacer y morir con el cuerpo, mientras que el activo es, por su esencial naturaleza, eterno. Nuestro pensamiento, empero, como algo individual, se origina por la cooperación de ambos factores; no recordamos la existencia previa de nuestra mente, ni tampoco puede ser atribuida a esta mente libre de lo sensible, antes o después de la vida presente, ninguna de las actividades que según Aristóteles son propias sólo de los seres compuestos de *nous* y de alma (*De Anima*, III, 4, 5). Buscaremos en vano, sin embargo, en Aristóteles una referencia más exacta de la índole del intelecto pasivo y su relación con el activo. Vemos, sin duda, que él esperaba hallar en aquél el vínculo que uniera el *nous* con el alma animal, mas no muestra cómo las diferentes cualidades que él le atribuye pueden ser reunidas sin contradicciones, ni plantea la cuestión de dónde reside el centro de la personalidad humana, ni cómo el *nous* incorpóreo logra llevar una vida personal sin recuerdos, etc.; cómo, por otra parte, surgen la autoconciencia y la unidad personal de la vida, de la cual ella es expresión, en virtud de la mezcla del *nous* con el alma animal, de lo eterno con lo transitorio, y cómo puede ser sujeto el ser que de allí resulta.

De la unión de la razón con las funciones inferiores del alma depende la actividad mental que eleva al hombre sobre los animales. La pura actividad del *nous* es una aprehensión inmediata de las verdades supremas. Aristóteles, como Platón, distingue, sin dar, empero, una detallada explicación psicológica, el conocimiento mediato (*diánoia* o *episteme*) y la opinión (*doxa*), que se refiere a lo no necesario. Si el deseo es guiado por la razón se convierte en voluntad. Aristóteles presume, en forma arbitraria, la incondicionada libertad del querer e intenta probarla por el hecho de que la virtud es voluntaria y porque nosotros somos responsables de nuestras acciones. Asegura, además, que de los fines últimos de nuestras acciones, de los juicios de valor moral universal, decide nuestra voluntad; la justicia de nuestros fines depende de la virtud (*Ética a Nic.*, VI, 1144a6). Cuáles son los mejores medios para realizar tales fines debe decidirlo la reflexión. En tanto la razón cumple esta tarea es reflexiva o práctica (*nous* o *logos practikós*), en cuyo desarrollo consiste la prudencia (*frónesis*). No se hallan

en Aristóteles estudios más precisos de los procesos internos que producen los actos volitivos ni sobre la posibilidad y los límites de la libertad de la voluntad.

52. La ética de Aristóteles

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dio forma definitiva a sus opiniones sobre la moral. Ellas representan un rompimiento completo con el dualismo platónico que aún había dominado su *Protréptico,* mientras que el punto de vista de la *Ética a Eudemo,* con su concepto de meditación como contemplación de los primeros principios divinos, que también proveen las normas para la ética, es abandonado. Aristóteles se detiene en la vida real y analiza la naturaleza moral del hombre con el propósito de incluir las partes irracionales del alma dentro del proceso de la perfección moral. Ésta, sin embargo, no se deriva de un principio trascendente sino de la esencia del hombre mismo.

El fin de toda actividad humana en general es la felicidad (y ningún autor griego sobre el tema dudó jamás de ello), pues se trata de aquello que es deseado sólo por sí mismo y no en razón de algo extraño. Pero Aristóteles descubre el criterio según el cual las condiciones de la felicidad son determinadas no por el sentimiento subjetivo sino por el carácter objetivo de las actividades del espíritu. La *eudaimonía* consiste en la belleza y perfección del ser en cuanto tal. El placer que el individuo extrae de esta perfección es sólo una consecuencia de ella; no es ni su fin último ni la medida de su valor. El bien para cada ser viviente es la perfección de su actividad; así para el hombre, como Aristóteles explica en detalle, el bien depende sólo de la perfección de la peculiar actividad humana. Ésta es la actividad de la razón y tal actividad racional en cuanto se corresponde con sus tareas, es la virtud. De aquí que la felicidad del hombre como tal consiste en la virtud. Entonces si dos clases de actividad racional y dos series de virtudes deben distinguirse, es decir, la teorética y la práctica, la más valiosa es la científica o la pura actividad del pensamiento mientras que la actividad práctica o virtud ética es el segundo constituyente esencial de la felicidad. A éstas hay que hacer posteriores agre-

gados. La felicidad requiere madurez y plenitud de vida. Un niño no puede ser feliz porque aún es incapaz de ninguna actividad perfecta. La pobreza, la enfermedad y la desgracia perturban la felicidad e impiden a la actividad virtuosa los medios que aseguran la riqueza, el poder y la influencia. El amor para los jóvenes, las relaciones de amistad, la salud, la belleza y la noble cuna son valiosos en sí. Mas el elemento positivo y constitutivo de la felicidad es sólo la excelencia interior, de la cual los bienes externos y materiales son meras condiciones negativas (como en la naturaleza las causas materiales respecto de las finales); aun la más extrema desdicha no puede convertir a un hombre virtuoso en miserable, si bien aquélla logra interponerse en el camino de su felicidad. Así el placer no forma una parte autónoma del bien supremo en el sentido de que pueda constituirse en el fin de nuestras acciones; porque si es el resultado natural de cada actividad completa y, en consecuencia, inseparable de ésta, y aunque no merece el reproche que Platón y Espeusipo han formulado contra él, su valor depende, empero, absolutamente de la actividad de la cual surge. El placer es el acabamiento de toda actividad, su inmediata consecuencia (*Ética a Nic.*, 1174b31); virtuoso es aquel que sólo se contenta con la perfección del bien y de lo bello sin otra añadidura y que alegremente sacrifica toda otra cosa para obtener esta satisfacción (*Ética a Nic.*, I, 5-11; X, 1-9; VII, 12-15).

De las cualidades sobre las cuales depende la felicidad, los méritos del pensamiento y la voluntad, las virtudes dianoéticas y éticas, estas últimas forman realmente el tema de la ética. El concepto de virtud ética está determinado por tres características; es una cualidad de la voluntad que posee el justo medio adecuado a nuestra naturaleza según la determinación racional que ha de ser fijada por el sabio (*Ét. a Nic.*, II, 6). Estas determinaciones se indican, en general, en la *Ética a Nicómaco* (I, 13 y II, 9); con más detalles por primera vez en III, 1, 8; la segunda en III, 9 y V, 15, y la tercera, libro VI. Aristóteles extrajo este concepto del justo medio, en parte, de la antigua ética popular griega de la moderación, y en parte, quizá de las teorías dietéticas y terapéuticas de los médicos hipocráticos.

1. Todas las virtudes tienen su fundamento en ciertas disposiciones naturales; pero ellas sólo devienen virtudes en el real sentido cuando son guiadas por la inteligencia. Por otra parte, la

virtud ética reside esencialmente en la voluntad. Cuando Sócrates la atribuye al conocimiento pasa por alto el hecho de que no es un problema de conocimiento de las leyes morales sino de su aplicación; se trata del control de las emociones por la razón, donde la libre decisión es dejada a la voluntad.

Aristóteles procede luego a examinar con grandes detalles los conceptos que denotan las diversas formas de la determinación por la voluntad, las de la volición, la deliberación, etc. Esta determinación por la voluntad sólo puede, sin embargo, devenir virtud cuando adquiere una propiedad duradera, cuando alcanza una sólida disposición mental, tal como únicamente se encuentra en los hombres de edad madura.

2. Considerada de acuerdo con su contenido la voluntad es moral cuando mantiene el justo medio entre el exceso y el defecto; este medio queda determinado por la característica del agente, pues lo que es correcto para uno puede ser demasiado o muy poco para otro. Cada virtud es, en consecuencia, un medio entre dos errores, entre los cuales oscila. Aristóteles ilustra esto con ejemplos de virtudes individuales, tales como el coraje, el dominio de sí, la generosidad, etc., sin intentar, empero, como Platón, derivar sus virtudes esenciales de un principio definido. Sus observaciones y análisis del real comportamiento de los hombres lo llevan a formular interesantes y vívidos bosquejos de tipos caracterológicos, tales como su discípulo Teofrasto los elaboró en sus *Caracteres*. Concede la mayor atención al tratamiento de la principal virtud política, la justicia, y le dedica todo el quinto libro de su ética, que se consideró hasta después de la Edad Media como la base del derecho natural.

Tarea de la justicia, según él pensaba, era la correcta distribución de las recompensas y los castigos; distingue, además, entre derecho privado y público a los que corresponde la justicia distributiva y la correctiva (o mejor, directiva). La primera debe distribuir de acuerdo con el mérito los honores y recompensas que la comunidad otorga a los individuos; la segunda vigila que en los contratos voluntarios se mantenga un equilibrio entre los beneficios y las pérdidas de cada contratante, y en los contratos obligatorios el castigo es proporcionado al delito. Para la primera —como observa curiosamente Aristóteles— vale el principio de la proporción geométrica y para la segunda, el de la proporción aritmética.

El derecho en sentido estricto, el derecho político, que debe ser distinguido del derecho paterno, doméstico y de los esclavos, se aplica sólo entre hombres libres e iguales. Se debe dividir en derecho natural y convencional. Mediante la corrección del segundo por el primero llegamos a la equidad.

3. ¿Quién debe determinar, en un caso dado, dónde reside el justo medio? Esto, expresa Aristóteles, corresponde a la *frónesis*, es decir, al intelecto práctico, que se diferencia de las virtudes dianoéticas por su relación con la voluntad; pues algunas de éstas se refieren sólo a lo necesario, como el *nous*, la *episteme* y la *sofía*, que es una combinación de estas dos, mientras que otras tales como la *techne* se relacionan, en efecto, con lo contingente y tienen por designio la producción, no sus fines.

Aristóteles distingue (VII, 1-11) entre las virtudes y los vicios en sentido real, esto es, las cualidades justas y perversas de la voluntad y aquellas condiciones que se deben no tanto a la tendencia habitual de la voluntad como a su fortaleza o debilidad en relación con las emociones; por una parte la moderación y la resistencia y por otra la intemperancia y la molicie. Finalmente en los libros sobre el amor y la amistad (VIII y IX), llenos de ricas y delicadas observaciones y agudas consideraciones, se ocupa del nexo moral en el que hallan expresión los conceptos según los cuales el hombre es un animal social, que cada hombre se vincula amistosamente con los restantes (VIII, I, 1155a16 ss., 1161b5) y que un derecho común los une a todos (*Retórica*, I, 13). Esto constituye la etapa previa al tratamiento de la familia y el Estado.

La ética aristotélica tiene un doble carácter. Puesto que el filósofo había rechazado el idealismo trascendente de Platón debió enfrentar el difícil problema de derivar una ética ideal de la realidad vivida. Él oscila, en consecuencia, durante largos intervalos, de una lógica imperativa a una descriptiva. Hallamos el rastro del idealismo platónico en su reconocimiento de un elemento divino que es inmanente en el hombre: la mente. Con referencia a esta chispa divina formula su exhortación de que debemos inmortalizarnos mediante nuestra conducta en la vida. En esta frase defiende la autonomía de la ética dentro del auténtico espíritu socrático.

53. La política aristotélica

Que la *Política* de Aristóteles no es un trabajo escrito sobre un plan preconcebido sino un conjunto de partes cuyo origen cronológico es distinto, ya ha sido dicho antes. El primer libro es de redacción tardía. Constituye la introducción a toda la obra la que se originó en una serie de conferencias que han quedado incompletas. El contenido principal es el siguiente.

En la naturaleza del hombre es innata la tendencia a vivir en sociedad con sus semejantes. Necesita esta comunidad no sólo para la propia preservación, la seguridad y el perfeccionamiento de su existencia física, sino sobre todo porque únicamente dentro de ella puede alcanzar la buena educación y una vida regulada por la ley y la justicia (*Ét. a Nic.*, X, 10). La sociedad perfecta que abarca a todas las demás es el Estado. Su fin no se limita al mantenimiento de la ley y el orden, la defensa contra los enemigos externos y la conservación de la vida; su tarea es más elevada y más vasta: la felicidad de los ciudadanos en una comunidad perfecta. En consecuencia, el Estado por su misma esencia debe existir antes que el individuo y la familia, del mismo modo que las partes de un conjunto son determinadas por el todo como el fin al cual ellas sirven (*Pol.*, I, 2, 1252b27). Así, puesto que la virtud forma la médula de la felicidad, Aristóteles, igual que Platón, ve la tarea principal del Estado en la educación de los jóvenes en la virtud. Condena con toda energía al Estado dedicado a la guerra y la conquista en vez de emplear esos esfuerzos en el cultivo pacífico de la moral y de la ciencia.

Cronológicamente, sin embargo, la familia y la comunidad aldeana advienen primero que el Estado. La naturaleza reunió antes al hombre y la mujer para constituir un hogar; las familias se convirtieron en aldeas; la reunión de tales aldeas dio origen a la comunidad urbana, que Aristóteles todavía no distingue del Estado. La comunidad de aldeas constituye una nueva etapa de transición hacia el Estado en el cual aquélla se sumerge. Aristóteles señala en una aguda crítica (*Pol.* II, 1 y ss.) que la exigencia de Platón según la cual la familia y la propiedad privada deben ser sacrificadas a los fines del Estado, no sólo es en todo sentido impracticable, sino que también descansa en un falso concepto de la comunidad; pues el Estado no es simplemente una unidad; por

el contrario, es un todo compuesto de muchas partes diferentes. El estagirita trata del matrimonio y de otras relaciones de la vida familiar con una comprensión moral que pocas veces se halla en la antigüedad (*Pol.* I, 2, 13; *Ét. a Nic.*, VIII, 14, etc.). Rinde tributo, sin embargo, al prejuicio nacional griego y a las condiciones sociales existentes cuando realiza el indefendible intento de justificar la esclavitud basándose en el supuesto de que hay hombres que sólo son capaces de efectuar tareas manuales y deben, por tal razón, ser gobernados por otros. Ésta es, en general, la relación entre bárbaros y griegos (*Pol.* I, 4 ss.). Lo mismo sucede con su tratamiento sobre la ganancia y la propiedad (I, 8), en el que asegura que los beneficios admisibles son aquellos que directamente sirven para satisfacer nuestras necesidades. Considera con desconfianza y desprecio toda actividad comercial y cree, además, que las actividades manuales (*banausikós*) son indignas de hombres libres.

En su teoría sobre las constituciones políticas no sigue a Platón, quien acepta un modelo como el único justo y rechaza los otros como erróneos. Aristóteles piensa que el sistema constitucional debe ser adaptado al carácter y necesidades de los pueblos a los que se destina; que en circunstancias diferentes concepciones distintas resultan justas, y lo que es en sí imperfecto puede muy bien ser lo mejor que se logra alcanzar ante ciertas condiciones dadas. Si la bondad de la constitución depende de las determinaciones del fin del Estado, y las buenas constituciones son aquellas para las cuales el bien común y no la ventaja de los gobernantes representa la meta última de la actividad estatal y las restantes son dañinas, la forma de la constitución queda determinada entonces por la distribución del poder político. Éste, no obstante, debe adaptarse a la real importancia de las diversas clases de la población dentro de la vida del Estado; porque una constitución sólo puede sobrevivir si sus defensores son más fuertes que sus adversarios, y es justa únicamente cuando concede a los ciudadanos iguales derechos políticos en cuanto ellos son iguales, y les otorga derechos desiguales hasta donde tales ciudadanos son desiguales. Las diferencias más importantes entre los ciudadanos se refieren a la virtud de éstos (esto es, su capacidad personal en todo aquello de que depende el bienestar del Estado), su riqueza, su noble o innoble origen y su libertad. Aristóteles sigue, sin embargo, el método tradi-

cional de clasificar las constituciones de acuerdo con el número de gobernantes. Enumera seis tipos principales de constituciones (ver Platón, *Político*, 300C): monarquía, aristocracia, *politeia* (en *Et. a Nic.*, XIII, 12, 1160a33, llama a ésta también timocracia) como formas justas, y tiranía, oligarquía y demagogia (*demokratia*) como desviaciones de aquéllas. Observa, asimismo, que su división numérica es artificiosa. La monarquía surge naturalmente cuando un hombre sobrepasa a todos los demás en capacidad; la aristocracia, cuando una minoría es tan superior a otras que sus integrantes resultan gobernantes natos. La *politeia* se forma cuando los ciudadanos son en general de igual mérito (lo que se refiere sobre todo a las cualidades guerreras). La democracia (demagogia) se presenta cuando la dirección del Estado cae en manos de la masa desposeída y libre; tenemos la oligarquía si una minoría de ricos y nobles gobierna el Estado, y tiranía cuando un solo hombre se erige en déspota por la fuerza de las armas. En las constituciones mixtas la participación de uno u otro de estos elementos en el gobierno se regula por los mismos principios (*Pol.* III, 6-13; también 17, 1288a5 y ss.; IV, 4, 11 ss. y VI, 2). Es claro, por lo demás, que Aristóteles no ha logrado reconciliar estos diferentes puntos de vista o desarrollarlos con perfecta coherencia.

Su descripción del mejor estado (VIII) se basa, como en Platón, en las condiciones presentes en la ciudad-república griega: griega, porque sólo entre los helenos uno y otro filósofo lograron hallar las cualidades que posibilitaron la unión de la libertad y el orden cívico; republicana, porque encontró los fundamentos para la monarquía, como él la entendió, sólo en la edad heroica. Creía que en su tiempo no era posible para un individuo elevarse muy por encima de los demás al punto de que un pueblo libre lo soportase voluntariamente como único señor. Su estado modelo es una aristocracia que en su idea central se asemeja a la de Platón si bien se separa de ella en el desarrollo de su concepción. Todos los ciudadanos del Estado deben tener el derecho de participar en el gobierno y han de ser llamados a ejercitarlo cuando alcancen la mayoría de edad. Pero ciudadanos del mejor Estado sólo pueden ser aquellos que por su posición social y su cultura son capaces de guiarlo. Aristóteles exige, en consecuencia —como Platón en *Las leyes*—, que todo trabajo manual, la agricultura y la industria sea realizada por esclavos o metecos. Por otra parte, prescribe

una educación que debe estar bajo el control absoluto del Estado, la cual se parece mucho a la bosquejada por Platón. Mas ni la parte que se refiere a la cultura ni la descripción del mejor Estado tienen en el estagirita un remate definitivo. Así, por ejemplo, queda sin tratarse el problema sobre la actitud del Estado frente a la educación científica.

Junto con este Estado modelo, Aristóteles discute también sus formas imperfectas con minucioso cuidado. Distingue las diferentes clases de democracia (demagogia), oligarquía y tiranía que surgen ora de las diferentes cualidades de los gobernantes, ora del hecho de que cada forma constitucional se aplique con prudencia o desenfreno. Examina las condiciones de las que dependen el origen, la preservación y la decadencia de cada forma política y los principios y la estructura administrativa que le son adecuados. Se pregunta finalmente qué constitución es la mejor para la mayoría de los estados en condiciones normales y contesta: aquella que reúne las instituciones oligáquicas y democráticas, artificio por el cual se convierte a las prósperas clases medias en el centro de gravedad de la vida cívica. Éste sería el camino apropiado para asegurar el progreso del Estado, esa estabilidad y permanencia del justo medio que representan la garantía suprema para la continuidad de una constitución y que mejor se corresponden con los principios éticos del filósofo. Aristóteles llama *politeia* a esta forma de gobierno, sin explicar la relación de ella con respecto a la figura homónima que citó entre las buenas constituciones, pero a la que no definió claramente. Se aproxima a la forma denominada aristocracia (IV, 7). Pero esta parte de la *Política* aristotélica quedó también inconclusa.

La composición de la teoría estatal de Aristóteles y la de Platón muestran una notable diferencia a pesar del acuerdo entre ambos filósofos de que el fin del Estado es educar a los ciudadanos dentro de una comunidad basada en los principios morales. El Estado de Platón se armoniza con su filosofía dualista de la vida; está en última instancia dirigido hacia el otro mundo, y en su forma modificada, es una concesión a la supuesta realidad de la existencia terrena. Aristóteles, sin embargo, permanece con ambos pies firmemente colocados en la vida concreta y reduce sus esfuerzos a moldear ésta de acuerdo con los ideales éticos dentro de las posibilidades dadas. Así, Platón reclama validez absoluta para su

Estado ideal, mientras que Aristóteles varía sus formas constitucionales según la naturaleza distinta de las necesidades del pueblo. Quizá muchas de las ideas que están presentes en la filosofía de Aristóteles han sido anticipadas en la literatura sofística hoy perdida. Hasta su doctrina principal de que el hombre es por naturaleza un ser fundador de comunidades inspira el mito de Protágoras en Platón, en tanto que los beneficios y las desventajas de las diferentes constituciones habían sido discutidos por los sofistas. La presencia en Eurípides de la teoría de que la clase media constituye un elemento de equilibrio en el Estado muestra que ésta debió haber hallado defensores entre los sofistas. Sirve de paralelo en la *Política* al valor atribuido al medio entre los extremos en la *Ética*.

54. La actitud de Aristóteles frente al arte, la historia y la religión

Otra herencia de los sofistas es la inclusión que hace Aristóteles de la retórica en el conjunto de las ciencias por él enseñadas. Platón nunca la reconoció como disciplina independiente sino que la incluyó entre las artes. En Aristóteles aparece como teoría del arte que limita con la dialéctica y depende de la ética y la política. Los primeros dos libros tratan de la prueba por la probabilidad y dan una introducción al arte de la convicción en diversas esferas de la oratoria forense, simbuléitica (deliberativa) y epidéitica (demostrativa). El tercer libro, que en su origen era un tratado separado, se ocupa de la forma, expresión, estilo y arreglo del discurso y así conduce a la consideración de sus cualidades estéticas.

El arte, según Aristóteles, tiene una doble función: trascender la naturaleza e imitarla. De aquí que la imitación consista no en una simple reproducción de la apariencia sensible de las cosas por el arte; debe más bien representar su íntima realidad; sus formas son tipos de leyes generales. En este sentido la poesía, de cuya teoría sólo poseemos la *Poética*, incompleta, cumple una tarea y un deber de idealización. Así, la poesía es más filosófica y seria que la historia. De la música Aristóteles observa que sirve para cuatro fines (*Pol.* VIII, 5, 7): diversión, educación moral, pasa-

tiempo y catarsis. Cada arte puede ser usado en cualquiera de estas direcciones, pero el entretenimiento no ha de ser su último fin; los otros tres efectos se basan sobre el hecho de que la obra de arte permite ver y aplicar leyes de valor universal. Aun la catarsis, esto es, la liberación de las emociones de piedad y temor —según la célebre definición de la tragedia— debe entenderse en sentido ético y estético, o sea que estos afectos son satisfechos y aquietados cuando su alivio se acompaña de un sentimiento de placer. Es evidente que Aristóteles extrajo la idea de catarsis, que aplicó en su teoría del arte, de la medicina contemporánea. Es también indubitable que esta concepción de la poesía debe mucho a la sofística, en especial a Gorgias con su doctrina de la sugestión retórica. La contribución de Aristóteles a la teoría del arte fue incomparablemente más positiva que la de Platón. Otro tanto puede decirse de la ciencia que hasta entonces había permanecido por completo fuera del ámbito de la filosofía. Ésta era la historia junto con la etnología. Platón en ocasiones expresó el pensamiento de que deberíamos descubrir si los pueblos extranjeros habían producido sabios. Su razón para ello no está dictada por ningún interés histórico; sólo pretendía utilizar todos los medios para investigar la verdad. Aristóteles, sin embargo, al proponerse completar una colección de costumbres bárbaras se inspira en propósitos etnológicos. Como base para su teoría del Estado recogió 158 constituciones que también estudió en su desarrollo histórico, según hizo con la *Constitución de los atenienses;* él escribió sobre los derechos territoriales de los estados, se dedicó a compilar la lista de los vencedores de los juegos píticos y colocó los fundamentos de una historia de la ciencia. En todos estos trabajos no siguió simplemente los pasos de los sofistas, sino que fue mucho más allá que ellos; pues los sofistas en sus observaciones de los hábitos de los pueblos extraños se preocupaban nada más que de debilitar la creencia en la validez absoluta de las costumbres nativas. Para Aristóteles, empero, estos hechos históricos y antropológicos son válidos como parte del conocimiento. Fue el primer filósofo que reconoció que no hay sólo una creencia de lo general, una ciencia del concepto y de la ley; también la investigación de los procesos y acontecimientos históricos particulares pueden pretender el nombre de ciencia.

Debemos discutir ahora la actitud de Aristóteles frente a la reli-

gión. Rechaza personalmente la religión popular a causa de sus ideas antropomórficas sobre la naturaleza de los dioses. Acepta, no obstante, que ella tiene un valor práctico para la educación del pueblo, punto de vista que recuerda ciertas teorías de los sofistas.

Para Aristóteles Dios es la mente que se piensa a sí mismo, es el origen de todas las cosas y mueve el mundo justamente como el objeto amado atrae al amante.

Pero cuando el filósofo se esfuerza en dar una prueba filosófica de la necesidad de la existencia de Dios como el primer motor dirige su atención a la experiencia religiosa. No sólo el cosmos demanda una causa final, sino que el alma, también, conoce intuitivamente la existencia de Dios. Pues la mente absoluta y lo más elevado en el espíritu del hombre son de esencia similar. Él permanece ante la divinidad en actitud de reverencia y asombro, sin esperar, sin embargo, ninguna intervención ni cuidado por el destino del mundo o los individuos que forman la humanidad. Coloca el mayor énfasis en la unidad e intelectualidad de Dios y opone al dualismo platónico el monismo de la mente que se piensa a sí misma.

55. Carácter e influencia de la filosofía aristotélica

El pensamiento de Aristóteles se desarrolla lentamente a partir del platonismo y progresa más allá de él. Una apreciación crítica de su filosofía en conjunto sólo puede tratarla en la forma terminada en que Aristóteles se encontró a sí mismo y constituyó su propio sistema. La comparación con su maestro revela una profunda y fundamental diferencia entre los dos pensadores, no obstante muchos puntos de contacto, que incluye, por ejemplo, la presencia en ambos del idealismo según el cual en el universo alienta un principio mental y se asigna espíritu a lo material. Platón con su definido dualismo pertenece a la serie de filósofos que se extienden desde los órficos a Pitágoras y Empédocles, y de aquí a los neopitagóricos y al neoplatonismo. Aristóteles continúa la tradición de los fisicistas jónicos y en parte la de los sofistas. Es un carácter reflexivo, un observador y un investigador.

Considera el mundo, que es eterno según su convicción, como una magnitud dada que él analiza con su pensamiento; al mismo tiempo es un genial organizador de la ciencia. Pero aunque dotado de un gran talento especulativo le falta por completo el ardiente espíritu de un Platón inflamado por la pasión de la reforma, que en última instancia se inspiraba en el misticismo. Su actitud ante el mundo es, en consecuencia, totalmente diferente; su razón es más fría, su sentido de la realidad más fuerte, su crítica menos severa, inclinada con preferencia a observar y no a guiar. En su sistema el dualismo platónico es abandonado casi del todo si se exceptúan algunos detalles inesenciales. Nada queda de la creencia platónica sobre la falta de valor del mundo material y la eternidad del alma humana. Su divinidad, el primer motor, no obstante la reverente actitud asumida hacia ella, es apenas algo más que el *nous* de Anaxágoras. Que tal deidad es, en efecto, sólo un supuesto necesario para su física lo muestra su transformación posterior en un amplio número de esferas que poseen jerarquía de motores. Y si bien critica a Anaxágoras por no haber hecho adecuado uso de su *nous* para una explicación teleológica de la naturaleza, él debe enfrentar el mismo reproche con respecto a su divinidad, aparte de que su significado, como origen del movimiento parece ser superfluo con respecto al designio teleológico inmanente en la naturaleza. Si bien este pálido dualismo no puede de ningún modo ser comparado con la teoría platónica de los dos mundos, resulta, sin embargo, un mínimo residuo para la doctrina de la inmortalidad del alma, cuando Aristóteles deriva la parte activa de la mente de una fuente externa que él considera imperecedera. Esta conclusión no debe interpretarse, empero, en el sentido de una creencia en la supervivencia personal después de la muerte. La ruptura de Aristóteles con el dualismo encuentra su expresión final en su actitud práctica y teorética frente al mundo. Tanto su *Ética* como su *Política* se ocupan exclusivamente de este mundo. Éste carece del paradigma trascendente que Platón hallaba en la constante contemplación del universo suprasensible de las ideas. Se explica así la actitud mucho más favorable de Aristóteles ante las artes, en especial la poesía, cuyos diferentes géneros se empeñó en clarificar y apreciar a la luz de su peculiar naturaleza y problemas. Su posición frente a la ciencia es también muy diferente. Platón valoró sólo la matemática y la astronomía debido

a sus relaciones con el mundo suprasensible y supraterrestre, mientras que todas las demás ciencias naturales representan simplemente un juicio probable, puesto que ellas se refieren a objetos que carecen de verdadero ser. Aristóteles concuerda con Platón en colocar un alto valor en la astronomía. Su supuesto de los dioses astrales es, en verdad, el único legado platónico que él conservó. Por otra parte, la matemática en su filosofía es desdeñada en favor de las ciencias naturales las que proveyeron a su talento de observador un amplio campo de placentera actividad. Los modelos que él busca no están más allá de lo terrestre, sino que son inmanentes en la naturaleza y se desarrollan y evolucionan en ella. Aparte de la naturaleza, él reconoce en la historia humana un campo importante de investigación, que imagina como fuerza progresiva en un ciclo periódico, y vuelve su atención al estudio de los acontecimientos históricos particulares y a los hechos. Esta combinación de un sano empirismo con la filosofía especulativa es especialmente característica del pensamiento aristotélico tan distinto del platónico.

La influencia de Aristóteles denuncia un comienzo y un fin. Su filosofía puede ser considerada como la conclusión de todo el desarrollo previo del pensamiento griego y su ciencia, que él abarcó con la universalidad de su mente. La escuela peripatética en su etapa posterior introdujo alteraciones en los fundamentos de la metafísica aristotélica. Filósofos tardíos, en particular los neoplatónicos, realizaron erróneos intentos para armonizar los dos sistemas y reconciliar sus diferencias esenciales. Mucho más importante resultó el hecho de que las escuelas científicas organizadas por Aristóteles florecieran después de su muerte no sólo en el ámbito de la ciencia natural sino también en la historia y en la literatura. La erudición alejandrina es indirectamente una creación del espíritu aristotélico. Pero mientras él había abarcado todas las ciencias y las incluyó en la filosofía, durante la época helenística aquéllas comenzaron a romper sus vínculos con ésta y a independizarse de modo que el territorio de la filosofía se estrechó cada vez más. Para la escolástica cristiana y la filosofía arábiga de la Edad Media Aristóteles representaba la suma del saber humano. Como consecuencia de esta petrificación del pensamiento aristotélico en la época medieval la filosofía moderna debió antes aniquilar el peso de su autoridad para poder volver después a enten-

derlo y valorarlo debidamente. Leibniz fue el único filósofo moderno que puede ser comparado con Aristóteles por la universalidad de su mente; él llamó a su propia filosofía una "reforma" de Aristóteles. Pero no sólo en la concepción de las mónadas de Leibniz revivió la entelequia de Aristóteles. También encontró su lugar en la filosofía de la naturaleza de Goethe, y en el neovitalismo de este siglo experimentó un sorprendente y espléndido renacimiento.

56. La escuela peripatética

Después de la muerte de su fundador la escuela peripatética tuvo en su leal amigo, el erudito y elocuente Teofrasto de Ereso, Lesbos (que murió según Diógenes Laercio, V, 36, 40, 58, alrededor del 288-86 a la edad de 85 años), un distinguido jefe. Éste, por su larga y fructífera actividad como maestro y sus numerosas obras, que abrazaron todo el dominio de la filosofía, contribuyó grandemente al crecimiento y consolidación de la escuela, a la cual legó una propiedad. Como pensador no se separó del sistema aristotélico sino que se contentó con complementarlo y rectificarlo en los detalles mediante una investigación independiente. La lógica del maestro sufrió en sus manos y en las de Eudemo diversas ampliaciones y cambios. Los más importantes consisten en el tratamiento separado de la teoría de las proposiciones, las limitaciones de sus diferentes modales en el grado de la certeza subjetiva, y el enriquecimiento de la silogística por medio de la doctrina de los silogismos hipotéticos, entre los cuales se incluyen los disyuntivos. Además, según lo muestra el fragmento de su obra metafísica (frag. 12), Teofrasto encontró dificultades en el tratamiento de ciertos problemas esenciales de la metafísica aristotélica, tales como el designio teleológico en la naturaleza y la relación del primer motor con el mundo. No sabemos si él presentó algunas soluciones para estos problemas y debemos suponer que se mantuvo fiel a las opiniones de Aristóteles. Teofrasto modificó la teoría aristotélica del movimiento y opuso serias objeciones a sus definiciones del espacio. En cambio, en la gran mayoría de los casos, siguió la física del maestro y defendió particularmente su doctrina de la eternidad del mundo (tal vez contra el estoico Zenón; véase Filón,

De aetern. mundi, c. 23 ss.; *Doxogr.*, 486 ss.). Sus dos obras restantes sobre las plantas, de las cuales la primera contiene un tratamiento sistemático de la botánica, que incluye la geografía vegetal, y la segunda una especie de fisiología de las plantas, siguen a Aristóteles en sus ideas directrices. Pero a través de la elaboración de un material extraordinariamente rico —al que se agregaron las importantes contribuciones de los descubrimientos de la expedición de Alejandro— y la fineza de sus observaciones Teofrasto inició una nueva era en este campo de la ciencia y se convirtió en una autoridad en botánica hasta el final de la Edad Media. De sus estudios zoológicos, el trabajo sobre el cambio de color en los animales es importante y muestra que Teofrasto había comprendido la ley de adaptación al medio. Su concepción del pensamiento señala una divergencia con Aristóteles. Él lo considera como movimiento del alma y formula una penetrante crítica de la teoría de los intelectos activo y pasivo, sin rechazar, empero, definitivamente esta distinción. Expuso su sistema ético en numerosos escritos, los cuales exhiben un sagaz y agudo conocimiento del carácter humano, según podemos juzgar por su trabajo más célebre, *Los caracteres*. Fue acusado por los estoicos de exagerar el valor de los bienes externos, pero en este respecto el grado de diferencia entre él y su maestro es muy tenue. Mustra mayor separación frente a Aristóteles en su prejuicio contra el matrimonio, el que, en su opinión, podía perturbar la actividad científica, y en su condena de los sacrificios cruentos y de los alimentos de carne, censura que se basaba en su creencia en la afinidad de todos los seres vivientes. Por otra parte, sólo seguía el precedente de su maestro cuando éste declaraba que todos los hombres, y no simplemente aquellos de una misma nación, se hallaban unidos y relacionados entre sí. Asimismo, debemos mucho a Teofrasto por sus investigaciones históricas. Su *Historia de la física*, de la cual el tratado *De la percepción sensible* se ha conservado, constituye la fuente de la cual la doxografía posterior extrajo su información sobre la primera filosofía griega. Sus *Investigaciones sobre la divinidad* constituyeron, en verdad, una historia religiosa de los pueblos helénicos y bárbaros. De las reflexiones de este trabajo surgieron las obras de filosofía de la religión *Sobre los dioses* y *Sobre la piedad*. Fragmentos de esta última se conservan en Porfirio.

Junto a Teofrasto merece citarse a Eudemo de Rodas que enseñó filosofía probablemente en su ciudad natal. Fue el más respetado de los discípulos personales del Estagirita. Merced a sus eruditas obras históricas realizó un gran servicio en favor de la historia de la ciencia. En sus opiniones se adhirió a su maestro con mayor fervor que Teofrasto. Simplicio lo llama (*Física* 411, 14) el más fiel de sus discípulos. En su lógica Eudemo adoptó las reformas de Teofrasto, pero en la física, como indican los fragmentos, se mantuvo tan cerca del maestro que a menudo lo repite palabra por palabra. Su ética, que se ha incluido con su nombre en el *corpus* aristotélico, sigue a Platón al combinar la moral con la teología. La disposición para la virtud la deriva parcialmente de la divinidad y establece el conocimiento de Dios como modelo de valor para todas las cosas y acciones. Fue considerada como obra del mismo Aristóteles perteneciente a un período anterior a cualquiera de sus trabajos pedagógicos.

Un tercer aristotélico, Aristójeno de Tarento, es célebre por su teoría de la armonía y otros escritos sobre música. Llegó a la escuela peripatética desde el pitagorismo y combinó los elementos de este origen con los aristotélicos tanto en sus preceptos éticos como en su doctrina musical. De acuerdo con algunos de los pitagóricos más recientes definió el alma en la forma de una armonía del cuerpo y negaba, por tal motivo, su inmortalidad. Con sus relatos sobre la vida de los filósofos griegos fundó la biografía peripatética. Su condiscípulo, Dicearco de Mesina, Sicilia, se diferenció de Aristóteles por dar preferencia a la vida práctica sobre la contemplativa. Su *Tripolítico,* sin embargo, descansa sobre la base de la teoría aristotélica del Estado. Recomienda como la mejor constitución una mezcla de los tres tipos principales. Con su historia de la civilización de Grecia, que después sirvió de modelo a la obra *De vita populi Romani,* de Varrón, él continuó, con los mejores resultados, la tradición comenzada por los sofistas. Aseguraba que la humanidad existió primeramente en una etapa de salvajismo primitivo. La segunda etapa de desarrollo convirtió a los salvajes en nómadas que vivían de la caza, mientras que la tercera se distinguió por el cultivo de la tierra. El discípulo de Teofrasto, Demetrio Falereo, fue un filósofo popular y un autor extraordinariamente prolífico. Desde 317 hasta 307 fue jefe del gobierno

ateniense y a él se debe la iniciativa de fundar una biblioteca y de organizar la ciencia en Alejandría.

De mayor importancia fue Estratón de Lampsaco, el Físico, sucesor de Teofrasto, quien durante dieciocho años dirigió la escuela peripatética en Atenas (287-269). Este profundo investigador no sólo consideró necesario corregir las doctrinas de Aristóteles en muchos detalles, sino que también combatió toda su concepción espiritualista y dualista del mundo. Estratón identificaba a Dios con la fuerza inconsciente de la naturaleza y se empeñó en sustituir la teleología aristotélica por una explicación puramente física de los fenómenos, cuyos elementos subyacentes los halló en lo caliente y lo frío, en particular el primero como principio activo. Por tal causa él rechazó la idea de que la mente del hombre fuera de esencia distinta que el alma del animal y consideró toda la actividad anínima, desde el pensar a la sensación, como movimiento de un mismo principio racional que tiene su asiento en la cabeza, en la región superciliar, y se expande desde allí (aparentemente mediante el *pneuma,* esto es, el aire, que se mueve como su sustrato) dentro de las diferentes partes del cuerpo. Negó, por tanto, la inmortalidad del alma y señaló la inadecuación de las pruebas adelantadas en el *Fedón* de Platón. Puso gran énfasis en la necesidad de la investigación exacta. Su cambio del sistema aristotélico en un monismo puro conseguido al introducir el principio de movimiento dentro de la naturaleza misma, revela la influencia inconfundible de Demócrito.

Estratón fue seguido por Licón, que dirigió la escuela durante cuarenta y cuatro años, hasta 228-25 antes de Cristo. A éste le sucedió Aristón de Queos que a su vez fue sucedido por Critolao de Fasélida (Licia). Este último, junto con el estoico Diógenes y el académico Carneades, integró la embajada enviada a Roma en misión política durante el año 155 antes de Cristo. Con motivo de la permanencia en esa ciudad dieron conferencias públicas y así, por primera vez, pusieron en verdadero contacto a los romanos con la filosofía griega. Las tareas filosóficas de los peripatéticos posteriores, entre los cuales Hermipo y Soción merecen ser citados, parecen haberse dedicado casi por entero a transmitir las doctrinas de la escuela. Así ellos se presentan principalmente como interesados en la filosofía práctica aunque las lecciones de Licón, Aristón y Critolao eran célebres por su forma. Critolao defendió la

eternidad del mundo contra los estoicos. Sus teorías, sin embargo, se aproximaban mucho a las de éstos en que, igual que Estratón, consideraba el éter como sustrato del *nous* humano y divino. La filosofía peripatética no alcanzó otro desarrollo. Fue sustituida cada vez más por la investigación erudita hasta que la edición de Andrónico sobre Aristóteles dio un nuevo impulso al estudio de las obras de su fundador.

TERCER PERIODO

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA: LA STOA, LA ESCUELA CÍNICA POSTERIOR, EL EPICUREÍSMO, EL ESTOICISMO, EL ECLECTICISMO

57. Carácter de la filosofía helenística

La revolución que el surgimiento del poder macedónico y las conquistas de Alejandro habían provocado en la vida del pueblo griego estaban llamadas a ejercer una profunda influencia en la ciencia. Mientras en los países del sur y del este se abría un inmenso campo de actividad, las mentes eran aguijoneadas por la abundancia de nuevas ideas; potentes centros internacionales de tráfico y cultura surgían y las escuelas griegas recibían el aporte de los discípulos y maestros orientales helenizados; la madre patria helénica, despojada de su independencia e importancia política, se convirtió en objeto de disputa para los extranjeros y en escenario de sus luchas. La prosperidad y la población del país declinaban incesantemente. Las viejas creencias habían dejado, desde hacía tiempo, de tener alguna influencia moral y ahora que la extinción de una vigorosa actividad política, que había sido dirigida a nobles fines, desaparecía con sus fuertes frenos, la moralidad amenazaba con encenagarse en los mezquinos intereses de la vida privada, en la búsqueda del placer y la ganancia y en la lucha por la subsistencia diaria. En estas circunstancias era natural que se perdiese el deseo y la voluntad de alcanzar una concepción del mundo libre y puramente científica; que se antepusiesen los intereses prácticos y que la filosofía alcanzase su mayor

valor en convertirse en refugio contra las miserias de la vida. Frente a esta encrucijada, sin embargo, las tendencias especulativas del pueblo griego y la convicción profundamente arraigada a partir de Sócrates hallaron también la definida e indispensable teoría filosófica. Es, no obstante fácil entender que esta misión de la filosofía podía sólo ser cumplida si el individuo se independizaba de todas las circunstancias externas y se replegaba por completo dentro de sí mismo, puesto que las comunidades humanas, de acuerdo con las condiciones imperantes en el mundo romano y alejandrino, eran alabadas por aquellos que les atribuían algún valor, más en el sentido cosmopolita que en el político. De aquí que en los sistemas de la filosofía helenística la ética y la teoría social ocupan las posiciones más prominentes, en tanto sus cultores se inspiran en las especulaciones de los pensadores presocráticos, en particular Heráclito y Demócrito, para fundamentar su base metafísica. Hasta Aristóteles no hubo una división definida entre la filosofía y la ciencia. En la época helenística las ciencias separadas comenzaron a independizarse de la filosofía y encontraron en Alejandría, Antioquía, Pérgamo, y más tarde en Rodas, centros ricamente preparados para sus actividades. Eratóstenes fue el primero en asumir el nombre de *Philologos*, es decir, amigo de la ciencia, en definida oposición a los filósofos. Posidonio fue el último que intentó combinar la filosofía y la ciencia en un sistema amplio. En general, sin embargo, la filosofía y las ciencias autónomas tendieron cada vez más a ahondar sus diferencias. Durante este período, asimismo, Atenas seguía siendo el centro de la filosofía y retuvo tal privilegio hasta el fin del mundo antiguo. Mas, mientras la filosofía y la ciencia ahora iban por caminos distintos, la religión y la filosofía, en cambio, trataban de unirse. La filosofía comenzó gradualmente a evadirse de los estrechos círculos de las escuelas dentro de las cuales ella había sido propiedad de una poderosa aristocracia desde el punto de vista intelectual. Devino popular e intentó reemplazar las desacreditadas ideas de la religión tradicional. Utilizó los métodos proselitistas que eran especialmente característicos de las religiones orientales y halló en las *diatribas* cínicas y estoicas, el sermón filosófico popular y el opúsculo literario instrumentos poderosos para la propagación de sus ideas. La orgullosa reserva que la filosofía había exhibido en sus representantes aristocráticos más viejos, en parti-

cular durante el período presocrático, quedaba ahora abolida. Logró empero, gran influencia sobre la vida pública, en tal grado que no lo alcanzó después ni en la Edad Media ni en los tiempos modernos. Su imperio se vio fortalecido, también, por el hecho de que, aparte de muchos parásitos locuaces y pintorescos, buena parte de estos filósofos helenísticos no sólo enseñaban sino que vivían su filosofía, ora en las cortes de los príncipes, donde ocupaban el cargo de consejeros espirituales, ora entre el bullicio de las grandes ciudades, en las que reunían la multitud a su alrededor.

Los dos sistemas capitales de este período, la Stoa y el Epicureísmo, retornaron a los principios del viejo monismo jónico. Aun en la Academia el dualismo pitagórico-platónico abrió cauce a una tendencia escéptica de pensamiento. Sólo hacia el final de nuestro período surgió ésta de su oscuridad para alcanzar en la última etapa de la filosofía antigua una nueva proyección popular.

I. LA FILOSOFÍA ESTOICA

58. La Stoa primitiva

El fundador de la escuela estoica fue Zenón de Citio (Chipre) ciudad griega, integrada con fenicios. Su muerte parece haber tenido lugar en 262/1 antes de Cristo; su nacimiento, puesto que falleció a los 72 años (según Perseo en Dióg. Laercio, VII, 28, contra el cual nada demuestra la carta interpolada ibíd. 9) debió ocurrir en 334/3. De origen semita, llegó a Atenas a los 22 años y estrechó relaciones con el cínico Crates, y más tarde con Estilpón, mientras aprovecha la instrucción del megárico Diodoro y del académico Polemón. Alrededor del 300 antes de Cristo se presentó como maestro y autor filosófico. Sus discípulos fueron llamados zenónicos al comienzo, pero luego se les conoció como estoicos, en virtud del lugar en que se reunían, la *Stoa poikile*. Honrado a causa de la elevación de su carácter, tanto por los atenienses como por el rey macedonio Antígono Gonatas, se quitó voluntariamente la vida. Le sucedió Cleantes de Assos (Tróade) hombre de sin-

gular fuerza de voluntad, confianza en sí mismo y moral severa, pero que se distinguió más por el calor de su sentimiento religioso —expresado en su célebre himno a Zeus— que por la ductilidad de su pensamiento. Nació alrededor de 304/3 y murió en 233/2 a la misma edad que Zenón y como éste se dejó morir de hambre. Además de Cleantes los siguientes son los más importantes entre los discípulos de Zenón: su conciudadano Perseo, con quien compartió la vivienda, Aristón de Quíos, Herilo de Cartago, Esferó del Bósforo (tutor del rey espartano Cleómenes), el poeta Arato de Soli (Cilicia) célebre por su poema didáctico sobre astronomía, que comenzaba también con un himno a Zeus. El sucesor de Cleantes fue Crisipo de Soli (Olimp. 143, 208/4; murió a la edad de 73 años, consecuentemente nació alrededor de 281/77); agudo dialéctico y laborioso erudito fue distinguido como segundo fundador de la escuela. No sólo contribuyó en gran medida a difundir las doctrinas estoicas con sus numerosos escritos, que son, sin embargo, demasiado difusos y descuidados en el estilo y en la exposición, sino que convirtió al sistema en un conjunto armónico y reconcilió las facciones que amenazaban dividir a la escuela. Crisipo fue seguido por dos de sus discípulos, primero, Zenón de Tarso, y luego Diógenes de Seleucia (Diógenes de Babilonia) quien asimismo integró la embajada filosófica que fue a Roma en 155 antes de Cristo, pero quizá no sobrevivió mucho a este viaje. De los numerosos discípulos de Diógenes, Antipater de Tarso (murió en el 129 antes de Cristo) fue su sucesor en Atenas, mientras que Arquedemo, también de Tarso, fundó una escuela en Babilonia.

59. Carácter y divisiones del sistema estoico

De los numerosos escritos de los filósofos estoicos en las primeras tres centurias de la escuela sólo se conservan fragmentos. Las exposiciones posteriores tratan la doctrina estoica como un todo, sin distinguir en detalle lo que pertenece a Zenón y lo que se debe a sus sucesores, en particular a Crisipo. En consecuencia, sólo podemos explicar el sistema según la forma que éste alcanzó después de Crisipo y al mismo tiempo notar las diferencias doctri-

narias dentro de la escuela hasta donde nos son conocidas o es posible conjeturarlas.

El fundador del sistema estoico fue conducido a la filosofía en primer término por la necesidad de hallar un firme soporte para su vida moral. Al comienzo trató de satisfacer esta exigencia con la ayuda de la enseñanza del cínico Crates. Sus seguidores se consideraban también descendientes de la tendencia cínica de la escuela socrática. Si se les interrogaba sobre quiénes se habían acercado más al ideal del sabio, ellos siempre colocaban a Diógenes y Antístenes junto a Sócrates. A igual que estos pensadores su objeto era hacer a los hombres felices e independientes por la virtud; con ellos definían la filosofía como la práctica de la virtud (*studium virtutis, sed per ipsam virtutem*, Séneca, Ep. 89, 8) y hacían depender los valores de la investigación teorética de su significación para la vida moral. Su concepción de los deberes morales también se parecía a la de los cínicos. Pero lo que distinguía fundamentalmente a la Stoa de los cínicos y llevó a su fundador más allá de éstos, era la importancia que aquélla asignó al conocimiento intelectual. El fin último de la filosofía yace, para los estoicos, en su influencia sobre la vida moral del hombre. Mas la auténtica moralidad es imposible sin verdadero conocimiento; virtuoso y sabio son términos sinónimos, en tanto que la filosofía, si bien se identifica con el ejercicio de la virtud es, sin embargo, definida como "conocimiento de lo humano y lo divino". Cuando Herilo llamaba al conocer el sumo bien y el fin último de la vida ello significaba retornar de Zenón a Aristóteles. Aristón, empero, intentó mantener el estoicismo dentro de los límites de la tendencia cínica al despreciar no sólo la cultura y la erudición sino también todo conocimiento de la dialéctica y la física porque la primera era inútil y la última inaccesible al saber humano. En el mismo espíritu atribuía valor únicamente a los problemas fundamentales de la ética, pero declaraba innecesarias las normas particulares de vida. Zenón mismo veía en el conocimiento teórico la condición indispensable de la acción moral y derivaba de los académicos la división de la filosofía en lógica, física y ética. Para la base sistemática de su ética él recurrió a Heráclito, cuya física prefería a toda otra por la firmeza con que aseveraba que cada cosa individual en el mundo es manifestación de una única e idéntica sustancia originaria y que existe una ley que gobierna el

curso de la naturaleza y debe también regir la acción humana. Lo alejaba, en cambio, de la metafísica platónica y aristotélica, ora el dualismo, que ponía junto a los efectos de la razón en el mundo también los de la necesidad, comprometiendo así el dominio absoluto de la razón en la vida humana, ora el idealismo y el espiritualismo que, aun eliminada la dificultad en que él los había envuelto, no se podían conciliar con su nominalismo materialista, derivado de Antístenes, el que le parecía asimismo muy poco apto para asegurar una sólida base a la conducta a fin de poderlo aceptar. Con mayor decisión adoptaron Zenón y su escuela la teleología socrático-platónica y la creencia en la providencia en ella incluida. En su física completó las concepciones de Heráclito con las de Aristóteles. Más importante fue la influencia de la lógica peripatética sobre la estoica, en particular después de Crisipo. En la ética, Zenón trató de atemperar la aspereza y severidad de la escuela cínica. Así la filosofía estoica no es, de ningún modo, la continuación de la cínica sino su cambio y complemento para la cual se aprovecharon todos los elementos que podían ofrecer los sistemas precedentes.

Las tres divisiones de la filosofía que los estoicos distinguieron (si bien Cleantes agregó a la lógica la retórica, la política a la ética y la teología a la física) no siempre fueron enseñadas en el mismo orden y varió también el valor recíproco que les fue atribuido. La preeminencia correspondió a veces a la física como el conocimiento de las "cosas divinas", otras a la ética por su condición de la ciencia más importante para los hombres. Zenón y Crisipo pertenecen a los que comienzan por la lógica; ellos prosiguieron con la física y terminaron con la ética.

60. La lógica estoica

Con el nombre de Lógica, que quizá Zenón fue el primero en emplear, los estoicos, después de Crisipo, abarcaron todas las investigaciones que trataban sobre el discurso interno y externo. La dividían en retórica y dialéctica; esta última a veces incluía la teoría de los criterios y las definiciones, la que, sin embargo, en ocasiones era estudiada como disciplina independiente.

En la dialéctica distinguían la teoría del signo y la de la cosa

significada. En la primera incluían la poética, la teoría musical y la gramática, al desarrollo de las cuales el estoicismo contribuyó grandemente durante las épocas alejandrina y romana; la segunda, sobre la cosa significada, corresponde, en conjunto, a nuestra lógica formal, mientras que la doctrina de los criterios contiene la teoría del conocimiento que sostuvo la escuela.

En contraste con Platón y Aristóteles los estoicos eran empiristas declarados. Antístenes había atribuido realidad sólo a las cosas particulares. Zenón concluía a partir de esto que todo conocimiento procede de la percepción de lo particular. De acuerdo con la doctrina estoica el alma al nacer es igual a una hoja en blanco (de aquí la expresión *tabula rasa* en la filosofía escolástica y en Locke); debe recibir su contenido de los objetos. La fantasía (representación) es, según Zenón y Cleantes, una impresión de las cosas en el alma, y, para Crisipo, un cambio producido por ellas en el alma. La percepción nos permite conocer los estados internos y las funciones de nuestro espíritu (según Crisipo), y puesto que éstas también se reducen a procesos materiales, los estoicos no aceptaron distinción alguna entre percepciones internas y externas.

De las percepciones surge la memoria y de ésta la experiencia. Por inferencias, a partir de los datos de la percepción, llegamos a los conceptos generales, los que, en cuanto extraídos de la naturaleza y de las experiencias generalmente conocidas, forman las nociones comunes, presupuestas por todas las investigaciones científicas y que fueron llamadas *prolepsis* (anticipaciones), término derivado de Epicuro y que sin duda Crisipo empleó por primera vez. La ciencia se funda en los métodos fijos de la prueba y formación de los conceptos. Su peculiar característica reside en oponer el ser a la opinión *(doxa)*, hipótesis que no puede ser quebrantada por las dudas o por un sistema de tales razonamientos. Como todas nuestras representaciones tienen su origen en la percepción, su valor epistemológico depende de la existencia de percepciones que se ajustan con absoluta certeza a los objetos percibidos. Era ésta la doctrina estoica. Sostenían que algunas de nuestras representaciones están constituidas de tal modo que nos constriñen a darles nuestro asentimiento, pues ellas se hallan vinculadas con la conciencia al punto que sólo se pueden derivar de algo real y poseen así evidencia inmediata. De aquí que si concordamos con esas representaciones aprehendemos el objeto mismo. De

acuerdo con Zenón el concepto consiste en esta concordancia. El concepto tiene, en consecuencia, el mismo contenido que la simple representación, pero se distingue de ésta merced a la conciencia de su acuerdo con el objeto y por la inmutabilidad que de esto resulta. Una representación que lleva consigo esta conciencia Zenón la llama representación conceptual (es decir, aquella adecuada para aprehender su objeto). Afirma así que esta representación conceptual es el criterio de verdad. Sin embargo, puesto que los conceptos comunes son consecuencias de las percepciones, ellos pueden también ser considerados reglas naturales de la verdad, y la *áistesis* (percepción) y la *prolepsis* (anticipación) pudieron ambas ser definidas como criterios por Crisipo. La posibilidad del conocimiento en general fue probada por los estoicos en última instancia por la certeza de que de otro modo no existiría ningún acto basado en una reflexión racional. Esto, empero, llevó a los estoicos a la contradicción que, por una parte, convirtió la percepción en norma de la verdad, y, por otra, esperaban que únicamente la ciencia podía darles un conocimiento perfecto como exigían no sólo sus postulados científicos sino también la necesidad práctica de su sistema que hacía depender la virtud y la felicidad del hombre de la subordinación a una ley universal.

La parte de la dialéctica que corresponde a nuestra lógica formal se ocupa de lo que es significado o expresado y ello puede ser incompleto o completo, en la forma de conceptos y proposiciones respectivamente. La parte más importante de la doctrina de los conceptos es la teoría de las categorías. Los estoicos enumeran sólo cuatro, en lugar de las diez categorías aristotélicas, las cuales se hallan entre ellas en tal relación que la siguiente es una definición más precisa que la anterior y la contiene en sí. Constituye el sustrato, el fundamento esencial, que se distingue después en la cualidad común y la cualidad propia, la cualidad accidental y la que es accidental con respecto a cualquier otra cosa. El concepto universal de género, en el que se sumergen todas las categorías, fue llamado por algunos (quizá Zenón) el ser y por otros (Crisipo) lo indefinido, que se dividió después en el Ser y el No-ser. De los discursos completos o proposiciones resultan juicios o afirmaciones aquellos que son verdaderos o falsos.

Los estoicos dividían los juicios en simples (categorías) y compuestos, y de estos últimos dedicaron particular atención a los hipo-

téticos. En el estudio de los silogismos dieron también tal preeminencia al hipotético y al disyuntivo que ellos consideraron que sólo éstos merecían ser aceptados como inferencias en el verdadero sentido. El valor científico de esta lógica es muy reducido. Si bien en algunos detalles los estoicos realizaron exámenes precisos, el pedante formalismo externo que Crisipo especialmente introdujo en esta disciplina no podía promover el progreso de la ciencia en su conjunto.

61. La física estoica, los primeros principios y el universo

El sistema metafísico de los estoicos está dominado por una tendencia triple. En contraste con la metafísica platónico-aristotélica aquél afirma la unidad de la causa final y el orden del mundo que surge de ella; es monista. Frente al idealismo de los aludidos pensadores es realista y aun materialista. Sin embargo, cuando sus principios éticos lo exigen los estoicos creen que todo en el universo es producido por la razón y consideran a la razón absoluta como el último fundamento del mundo. Su punto de vista fue esencialmente teológico y hasta su monismo se tornó panteísmo.

De acuerdo con las doctrinas estoicas los objetos corporales constituyen la única realidad. Pues real es sólo lo que actúa o sufre y esta cualidad pertenece sin excepción a la naturaleza corpórea. Los estoicos declaran, en consecuencia, que no sólo todas las sustancias, sin exceptuar el alma humana y la divinidad, son corpóreas, sino que también todas las cualidades de las cosas están constituidas de algo material, de corrientes de aire (*pneumata*) que se expanden en ellas y les imparten la tensión que las mantiene unidas y dado que esto debe valer naturalmente para la materia animada, la virtud, las emociones, la sabiduría, la locomoción, etcétera, como estados del alma, son asimismo llamados cuerpos o seres vivientes. Que el vacío, el lugar, el tiempo y el pensamiento no fuesen por tanto considerados materiales resultaba, sin duda, una incongruencia inevitable. A fin de explicar desde su punto de vista cómo el alma se expande a través del cuerpo, y las cualidades de las cosas atraviesan a éstas en toda su extensión, los estoicos negaban en su teoría de la mezcla universal la impenetrabilidad de los cuerpos.

Afirmaban que un cuerpo podía penetrar a otro en todas sus partes, sin formar, empero, una sola sustancia con él. No obstante, a pesar de su materialismo ellos distinguieron la materia de las fuerzas que actúan en ella. La materia tomada en sí misma carece de cualidades. Todas las cualidades o las cosas derivan de la fuerza racional *(logos)* que penetra la materia. Aun para llenar el espacio se requieren dos movimientos: el de condensación, que va hacia el interior, y el de rarefacción, hacia afuera. Todas las fuerzas que actúan en el mundo pueden provenir sólo de una fuerza originaria, como lo muestra la unidad del universo, la estructura orgánica y la armonía de todas sus partes. Igual que todo lo real, esta única fuerza también debe ser corpórea; es soplo cálido *(pneuma)*, o lo que es lo mismo, fuego, pues es el calor el que genera, anima y mueve todas las cosas. Por otra parte, la perfección y finalidad de la estructura del mundo y en particular la racionalidad de la naturaleza humana indica que esta causa final universal debe ser al mismo tiempo la más perfecta razón, el ser más benevolente y amigo de todas las criaturas, en una palabra, la divinidad. Es así porque consta de la sustancia perfectísima. Puesto que todo en el mundo le debe sus cualidádes, su movimiento y su vida, la divinidad debe mantener con respecto al universo la misma relación que el alma conserva frente a nuestro cuerpo. Ella penetra todas las cosas como *pneuma* o fuego artístico *(pur texnikón)* que la anima, y contiene los modelos germinales de las formas dentro de sí. La divinidad es el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal, etcétera; todas estas ideas denotan el mismo objeto desde distintos aspectos. Mas, tal como acontece con el alma humana, la que si bien está presente en todo el cuerpo, su parte dominante se distingue del resto y se le asigna un asiento especial, así también sucede con el alma del universo: la divinidad o Zeus tiene su sede en la esfera más extrema del mundo (según Arquedemo, en el centro; de acuerdo con Cleantes, en el sol) y de ahí se difunde a través del universo. Pero su diferencia con el mundo es sólo relativa; se reduce a la distinción entre lo divino inmediato y lo mediato. En sí ambos están constituidos de la misma sustancia, de la cual una parte adquiere la forma del mundo, en tanto que la otra retiene su figura original y aparece como la causa eficiente o divinidad.

Para formar el mundo la divinidad transformó primero una parte

del vapor ígneo de que ella se compone en aire y luego en agua, en la que permanece inmanente como fuerza creadora (*logos spermatikós*). Después convirtió en tierra una porción de agua; otra parte quedó como agua y un tercio devino aire, del cual por excesiva rarefacción surgió el fuego elemental. Así el cuerpo del mundo llegó a distinguirse de su alma, la deidad. Mas esta oposición, que se ha originado en el tiempo, perecerá también en su transcurso. Después que el presente período universal haya completado su ciclo una conflagración transformará todas las cosas en una enorme masa de vapor ígneo: Zeus reabsorbe el mundo dentro de sí para hacerlo renacer en el momento preestablecido. La historia del universo es entonces un proceso infinito de creación y destrucción. Puesto que este ciclo obedece siempre a las mismas leyes todas las innumerables sucesiones de los mundos son tan exactamente semejantes que las mismas personas, cosas y acontecimientos se repiten en todos ellos hasta el más mínimo detalle. Una inviolable necesidad, una inquebrantable cadena de causa y efecto determina todos los hechos. Esto es perfectamente congruente en un sistema panteísta tan estricto y se expresa en las definiciones estoicas del hado o destino, la naturaleza y la providencia. La voluntad humana tampoco se sustrae a este determinismo; el hombre actúa voluntariamente hasta dónde su propio impulso lo determina, y es también libre de hacer lo que el hado ordena al prestarle su asentimiento; más su acción está determinada en toda circunstancia: *volentem fata ducunt, nolentem trahunt*. En esta relación de todas las cosas descansa la unidad del mundo; de la racionalidad de la causa de la cual procede depende su belleza y perfección. Cuanto mayor era el empeño de los estoicos en reforzar su fe en la providencia mediante pruebas de diversas clases, tanto menos podían escapar ellos al problema de demostrar la absoluta perfección del mundo y defenderla contra las obvias objeciones que suscita la existencia del mal. Crisipo parece haber sido el autor principal de esta teología y teodicea física. Sin embargo, sabemos que él mismo formuló la tesis —sostenida por una teleología insignificante y superficial— de que el mundo fue hecho para los dioses y los hombres. Y si el pensamiento central de la teodicea estoica —que la imperfección del individuo sirve a la perfección del todo— se convirtió en el modelo de todos los intentos posteriores, no obstante la tarea de reconciliar la perversidad moral con el determinismo teológico fue

para la escuela tanto más difícil cuanto más intensos eran los colores con que se pintaban la extensión y la fuerza de ese mal.

62. La naturaleza y el hombre

En sus teorías sobre la naturaleza los estoicos, como era de esperar según el estado de la ciencia natural de la época, se inclinaban más a Aristóteles que a Heráclito. Aparte de alguna desviación menor seguían al estagirita en su doctrina de los cuatro elementos y mientras ellos creían innecesario sostener el éter como el quinto, formularon una distinción entre el fuego etéreo y el terrestre: el primero se mueve en círculo en tanto que el último lo hace en línea recta. Los estoicos insistieron una y otra vez en que las sustancias elementales se hallan en estado de perpetuo cambio; de este hecho depende la unidad del mundo. No intentan, pues, negar con Heráclito la sólida existencia de las cosas ni con Aristóteles limitar dicho cambio al mundo sublunar.

En sus opiniones sobre la estructura del universo los estoicos se atuvieron a las teorías dominantes. Imaginaban que los astros se hallaban fijos en sus esferas y que su fuego se renovaba por exhalaciones de la tierra y el agua; su divinidad y racionalidad derivan de la pureza de este fuego. El conjunto total de la naturaleza fue dividido en cuatro partes que se distinguían por el hecho de que en los objetos inorgánicos el *pneuma* creador operaba como simple *hexis*, esto es, mediante la cohesión de sus partes; en las plantas como la fuerza plasmadora de la naturaleza; en los animales, como alma apetitiva, y en los hombres, como alma racional. Cada ser viviente posee desde su nacimiento en adelante la conciencia de sí mismo que se explica por la estrecha relación del cuerpo y el alma. De ella nace el egoísmo y el instinto de la propia conservación, el que es indispensable para la supervivencia de todos los seres.

Entre todos estos seres el hombre tiene el mayor interés para los estoicos y en el hombre su parte más atractiva es el alma. Ésta, como todo lo real, es de índole corpórea y surge junto con el cuerpo mediante el acto físico de la generación; pero su materia es la más pura y noble, una parte del fuego divino, que descendió del éter al cuerpo de los hombres cuando éstos fueron creados por primera

vez, y que pasa de los padres a los hijos como vástago de sus almas.
Este fuego anímico se nutre de sangre; se halla en el centro de la circulación sanguínea, en el corazón, donde (según Zenón, Cleantes y Crisipo, etcétera, de quienes sólo unos pocos autores se desvían) la parte dominante del alma tiene su asiento. De aquí se extiende hacia los órganos correspondientes en siete ramas que forman los cinco sentidos y los poderes del lenguaje y la reproducción. Mas la sede de la personalidad yace en la zona dominante, esto es, en la razón, a la que pertenecen las actividades superiores e inferiores del alma, y de la cual dependen las decisiones de la voluntad y el sentimiento a las representaciones, todo ello, sin embargo, en la medida en que lo permite el determinismo estoico. Se suponía que después de la muerte las almas duraban hasta el fin del mundo cuando ellas retornaban con todos los restantes objetos naturales al seno de la divinidad. Pero mientras Cleantes creía que esto acontecía en el caso de todas las almas, Crisipo afirmaba que sólo aquellas que habían adquirido suficiente fortaleza, por ejemplo, las de los sabios, podían alcanzar este retorno. En el sistema estoico, en consecuencia, no existía nada que semejara una creencia en la inmortalidad personal.

63. La ética estoica; sus principios generales

Aunque es verdad que todo obedece a leyes universales, sólo el hombre se halla capacitado por su razón para conocerlas y seguirlas concientemente. Ésta es la idea central de la teoría moral estoica. Su principio supremo es: vivir de acuerdo con la naturaleza. Que tal principio fuera formulado en primer término por los sucesores de Zenón, en tanto que él exigía sólo una vida en armonía consigo misma, no es muy dudoso ya que Diógenes Laercio (VII, 87) dice precisamente lo contrario, pues el maestro de Zenón, Polemón, colocaba el énfasis en la vida natural. Si Cleantes definía la naturaleza, a la que debe adaptarse nuestra vida, como la naturaleza común, y Crisipo como la universal y particularmente la humana, la corrección no es más que verbal.

El instinto natural más común es el de autoconservación. Para cada ser sólo tiene valor lo que contribuye a conservar su existencia y a hacerlo feliz. Por tanto los seres racionales hallan mérito en lo

que es racional; sólo la virtud es un bien para ellos y únicamente en ésta puede consistir la felicidad, ya que no se halla condicionada (la virtud posee autarquía para la felicidad). Frente a esto lo contrario es la maldad (*kakía*). El resto es indiferente; la vida, la salud, los honores, las posesiones, etcétera, no son bienes; la muerte, la enfermedad, los agravios, la pobreza, etcétera, no son males. Ante todo, el placer no debe ser tenido por un bien en absoluto o el sumo bien, y ser deseado por sí mismo. Es una consecuencia de nuestra actividad si ella es virtuosa (pues la conducta correcta asegura la verdadera satisfacción), pero bien puede no ser el fin de nuestras acciones. Mientras no todos los estoicos fueron tan lejos como Cleantes, quien no reconoció el placer entre las cosas de acuerdo con la naturaleza, sin embargo, todos ellos negaron que éste tuviera algún valor en sí mismo. Buscaron, en consecuencia, la verdadera felicidad del hombre virtuoso, predominantemente, en la liberación del temor, en la tranquilidad y en la libertad interior. Y como sólo la virtud es buena para el hombre, el esfuerzo por alcanzarla constituye la ley general de su naturaleza. Este concepto de ley y deber ha recibido mayor atención de los estoicos que de los moralistas anteriores. Empero, puesto que en nosotros, aparte de los impulsos racionales, existen los irracionales e incontrolados o las pasiones (que Zenón redujo a cuatro fundamentales: placer, deseo, ansiedad y temor) la virtud estoica tiene el carácter esencial de una lucha contra las pasiones. Éstas son enfermizas y se oponen a la razón, por lo que no deben ser simplemente moderadas (como pensaban los académicos y los peripatéticos) sino erradicadas. Nuestra tarea es liberarnos de las pasiones para alcanzar la *apathía*. En contraste con las pasiones, la virtud consiste en la naturaleza racional del alma. Su primera condición es poseer una noción firme de lo justo y de la injusto; pues nosotros siempre aspiramos (dice Zenón con Sócrates) a lo que consideramos bueno, aun cuando esté en nuestro poder dar o rehusar nuestro asentimiento a un juicio sobre ello. La virtud, entonces, es definida como conocimiento y el vicio como ignorancia, en tanto que las pasiones son atribuidas a falsos juicios de valor. Pero los estoicos imaginaban el conocimiento moral tan íntimamente ligado con la fortaleza de la mente y la voluntad, que en particular Cleantes subrayó que la naturaleza de la virtud podía asimismo ser investigada en ellas. Zenón sostenía que la meditación era la fuente común de todas las virtudes; Cleantes

ponía el acento en la fuerza del alma, y Aristón en su equilibrio. Después de Crisipo resultó usual buscarla en la sabiduría *(sofía)* como ciencia de lo divino y de la humano. De ésta se derivaron cuatro virtudes básicas, de las cuales la más importante, la meditación, fue subdividida en coraje, temperancia y justicia. Cleantes, sin embargo, reemplazó la meditación por la paciencia. Para Aristón (y también en el fondo para Cleantes) las diversas virtudes se distinguían sólo por el objeto en que se exteriorizaban; Crisipo y los escritores posteriores afirmaban que había diferencias cualitativas entre ellas. No obstante, ellos se adherían al principio de que las virtudes se hallaban todas indisolublemente relacionadas como expresiones de una y la misma disposición de espíritu, de modo que allí donde existe una virtud por necesidad deben encontrarse todas las demás, y a su vez, donde se observa un vicio se han de hallar todos los restantes. En consecuencia, las virtudes son todas iguales en dignidad y los vicios merecen también unánime condena. Sólo el carácter tiene valor y convierte el cumplimiento del deber en la conducta virtuosa; la forma en que se expresa carece de importancia. Los estoicos creían que este carácter podía estar por completo presente o ausente. La virtud y el vicio son cualidades esenciales que no admiten diferencias de grado. Así pues, no hay medio entre ellos; no podemos poseerlos parcialmente, los poseemos o no los poseemos. Sólo podemos ser virtuosos o malvados, sabios o estúpidos; la transición de la insensatez a la sabiduría es instantánea; el que se halla en el camino intermedio pertenece aún a los insensatos. El sabio es el ideal de toda perfección y, dado que ésta es el único fundamento de la felicidad, resulta también el paradigma de toda felicidad; el insensato es el modelo de toda maldad y desdicha. Sólo el sabio es libre (como los estoicos proclaman con *pathos* declamatorio), bello, rico, feliz, etcétera. Él posee todas las virtudes y conocimientos; únicamente él obra en cada acto con justicia, es el verdadero rey, el político, el poeta, el profeta, el conductor; se halla en absoluto liberado de necesidades y pasiones, y es el auténtico amigo de los dioses. Nunca puede perder su virtud (Crisipo hacía una excepción en los casos de enfermedad mental); su felicidad iguala a la de Zeus y no puede aumentarse en el tiempo. El insensato, en cambio, es siempre malo y miserable, un esclavo, un mendigo, un ignorante; no consigue actuar rectamente ni dejar de cometer errores; todos los insensatos son demen-

tes. Los estoicos creían que los hombres eran mentecatos, con pocas excepciones cada vez más raras. Aun los políticos y héroes de mayor fama a sus ojos se hallaban afectados de los errores comunes aunque en medida menor que los demás hombres. La extensión y profundidad de la depravación humana fue descrita por los seguidores posteriores de la escuela, como Séneca, con colores tan vivos como aquellos empleados por los teólogos cristianos contemporáneos y más tardíos.

En este plano los estoicos siguieron fundamentalmente los principios cínicos, con las diferencias, empero, que resultaban de su estructura intelectual y método de exposición. Mas Zenón no pudo desconocer el hecho de que esos principios debían atenuarse y limitarse. Estas moderaciones no sólo eran los requisitos para lograr superar los estrechos límites de la secta y convertirla en una fuerza histórica, sino que configuraban la consecuencia necesaria de las hipótesis generales de la ética estoica. Pues un sistema que reconocía como exigencias de la vida práctica la conformidad con la naturaleza, y en la teoría la convicción general como norma, no podía ponerse en contradicción tan ostensible con ambas, según lo habían hecho sin dubitar Antístenes y Diógenes. De aquí que en la doctrina de los bienes tres clases de cosas moralmente indiferentes fueron distinguidas: aquellas en armonía con la naturaleza y que en consecuencia poseen valor, son deseables y por eso preferidas por sí mismas únicamente; las que son contrarias a la naturaleza y por tanto carecen de valor y deben ser evitadas, y finalmente, las que no tienen valor ni su opuesto, en un sentido estrecho, las *"adiáphoras"* (indiferentes), Aristón, que combatió esta distinción, y que volvió a colocar en la perfecta indiferencia el fin supremo del hombre, se expuso, al retornar de Zenón a Antístenes, a la censura de haber imposibilitado toda conducta basada en principios racionales. Herilo se alejó de Zenón cuando afirmó que una parte de lo que es moralmente indiferente podía, sin tener valor respecto del fin último de la vida, poseer, sin embargo, un fin propio subordinado. Sólo merced a esta modificación de su teoría de los valores los estoicos lograron obtener un punto de contacto con los problemas de la vida real; pero a menudo la utilizaron de un modo que no concordaba con la rigidez de los principios de la escuela. Los deberes condicionados o "medios", que se distinguen de los perfectos, se hallan en relación con lo que debe ser

deseado o evitado, pues en todos estos casos tenemos que tratar con preceptos que en determinadas circunstancias pierden su valor. Además así como se puede, y a veces se debe, acordar un valor condicionado a ciertas actitudes *adiáphoras* (indiferentes), la apatía del sabio es tan moderada que se dice que afectos incipientes también se le manifiestan, sin obtener, empero, su asentimiento, y que ciertas pasiones racionales sólo se encuentran en él. Finalmente, los estoicos, que ya no se atrevían a llamar sabios a los hombres de sus propias filas, y se expresaban cada vez con mayor duda sobre un Sócrates o un Diógenes, hallaron también menos justificado el contraste abrupto entre el sabio y el insensato, que perdía rápidamente su valor práctico y se reducía, en definitiva, a un ideal de significado regulativo. De este modo los "adelantados" recibieron un lugar intermedio entre el sabio y el insensato, y alcanzaron tal importancia en los relatos estoicos que casi no se distinguieron del sabio.

64. Continuación. La moral práctica. Teoría de la sociedad. La religión.

La discusión detallada de las relaciones morales particulares y sus problemas fue rasgo común de la filosofía posaristotélica. Los estoicos (exceptuado Aristón) se ocuparon de tales tareas. Al parecer tuvieron especial predilección por las cuestiones casuísticas planteadas por el choque de los deberes, ya que esas discusiones les ofrecían la oportunidad para desplegar su arte dialéctica. Mas por importantes que estos minuciosos estudios hayan sido para la influencia práctica de la ética estoica, y para la difusión de conceptos morales más puros, su valor científico parece haber sido muy superficial y su tratamiento a menudo caracterizado por una lamentable trivialidad. Hasta donde nos son conocidas esas doctrinas muestran una doble tendencia: hacer al individuo independiente en su conciencia moral de todo lo externo e incitarlo a cumplir las tareas que surgen de su posición de dependencia con respecto al todo del cual es una parte. En la primera condición yacen los rasgos que caracterizan al estoicismo como descendiente de la escuela cínica, y en la segunda, aquellos por los cuales la complementa y la supera. La plena independencia de todo lo que

no gravita en nuestra constitución moral, el dominio sobre las circunstancias externas y estados corporales, la autonomía del sabio, la frugalidad de un Diógenes son sin excepción ideales estoicos. El modo de vida cínico no podía exigirse a todos, si bien se le consideraba digno de un filósofo si las circunstancias lo permitían. El principio según el cual la moralidad de la conducta depende sólo del carácter interno y no del acto externo, condujo a los estoicos, como a sus predecesores, a muchas afirmaciones extrañas y unilaterales; sin embargo, aquello que más se reprochaba en sus doctrinas parece haber sido parcialmente una simple hipótesis y también una conclusión de las opiniones a que ellos se oponían. Finalmente para asegurar la autonomía del hombre en cada caso, admitían el suicidio, no sólo como refugio en la extrema necesidad, sino porque veían en ello la confirmación definitiva de la libertad moral. Es el paso mediante el cual el hombre prueba que él incluye también la vida junto con las cosas indiferentes y que está justificado en tomarla tan pronto como las circunstancias externas señalan que se halla más en armonía con la naturaleza dejar la vida terrena que permanecer más tiempo en ella. Sabemos que Zenón, Cleantes, Eratóstenes, Antipater y muchos otros estoicos terminaron sus vidas de esta forma.

Si bien el estoico se contrapone en su independencia a todo lo que no es él mismo, se siente sin embargo estrechamente ligado con su propia clase. Gracias a su racionalidad el hombre se reconoce como parte del universo y por eso comprometido a trabajar por el todo. Sabe que se halla relacionado con todos los seres racionales en la naturaleza; advierte que ellos le son similares en clase y en igualdad de derechos y que se hallan sometidos a las mismas leyes de la naturaleza y la razón que él mismo; considera que su destino natural es vivir para los otros. El instinto comunitario está, en consecuencia, inserto en la naturaleza humana, y postula dos exigencias: la justicia y el amor entre los hombres, condiciones fundamentales de toda sociedad. En primer término los estoicos sostenían que los sabios constituyen por esencia una comunidad amistosa. Colocaban un valor tan alto en la amistad en general que no lograron reconciliar completamente la autonomía del sabio con esta exigencia de confraternidad. Reconocían, también, el significado moral de todas las restantes relaciones humanas. Recomendaban el matrimonio, pero requerían que éste fuese realizado dentro de un espí-

ritu puro y ético. No tenían interés particular por la política; sin embargo, entre las escuelas filosóficas de la tardía antigüedad fueron ellos los que hicieron el estudio más profundo de los problemas de la vida pública y produjeron los caracteres políticos más independientes. Para los estoicos, no obstante, el vínculo de un hombre con el conjunto de la humanidad es mucho más importante que la unión con su país. El cosmopolitismo absorbió el lugar de la política y de ese credo fueron los estoicos los abanderados más fervientes y eficaces. En este sentido Zenón había seguido a los cínicos tan estrechamente que se dijo de su obra *La República* que había sido "escrita en la cola del perro" (Diógenes Laercio, VII, 4). Mas la idea de la vida social y comunitaria constituyó un agudo contraste con el idealismo cínico. Puesto que la sociedad humana se basa en la igualdad de la razón en el individuo, este concepto debe identificarse con la humanidad. Todos los hombres se hallan relacionados entre sí, tienen el mismo origen y destino, están sometidos a la misma ley y son ciudadanos de un único estado, miembros de una comunidad; todos tienen derecho a nuestra benevolencia, hasta los esclavos pueden reclamarnos justicia y mostrarse dignos de nuestra estima. Como hombres debemos a los enemigos misericordia y perdón y voluntario apoyo, punto de vista que fue expresado repetida y enfáticamente por los estoicos del imperio romano. Este cosmopolitismo fue una de las características más impresionantes que convirtió al estoicismo en el representante genuino de los períodos helenísticos y romano y le confirió su influencia para el surgimiento y extensión del cristianismo.

Si la reunión de todos los seres racionales se extiende todavía más llegamos a una concepción del mundo que consiste en la comunidad de los dioses y los hombres y a la exigencia de un sometimiento incondicional a sus leyes y ordenanzas. En esta obediencia a las leyes del universo y en la resignación al destino, sobre los que vuelven incesantemente los estoicos, consiste la religión según su esencial punto de vista. La piedad es el conocimiento de la veneración a los dioses, pero en su esencia la religión reside en las nociones correctas sobre los dioses, en la obediencia a sus designios, en imitar su perfección (Séneca, *Ep.*, 95, 47; Epicteto, *Ench.*, 31, 1), en la pureza del corazón y la voluntad (Cicerón, *De nat. deor.*, II, 71; Séneca, *Fr.*, 123), esto es, en la sabiduría y la virtud. La verdadera religión no difiere de la filosofía. Los estoicos criti-

caron muchas de las observaciones contenidas en las creencias populares.

La impureza de la religión antropomórfica, los indignos relatos míticos sobre los dioses y los héroes, la insignificancia de las ceremonias tradicionales fueron, después de la época de Zenón, objeto de censura por los miembros de la escuela. A pesar de esto los estoicos, en conjunto, no se opusieron a la religión popular sino que la defendieron, parcialmente, porque veían en su aceptación general una prueba de su verdad, y sobre todo porque no podían decidirse a quitarle a las masas un apoyo moral indispensable. El real contenido de la mitología debía ser determinado por la teología filosófica; el Dios único de los estoicos tenía que ser honrado directa e indirectamente en la forma de los dioses de la mitología; directamente, en la forma de Zeus, a quien Cleantes y Arato celebraban como el Dios universal, origen y fuerza sustentadora del universo, como ley cósmica y moral del universo; indirectamente, en la figura de otras divinidades, en tanto que éstas no son más que representaciones de potencias divinas que se nos revelan en los astros, los elementos, los frutos de la tierra y en los grandes hombres y benefactores de la humanidad. El medio del que los estoicos se sirvieron para mostrar la verdad filosófica yacente en los mitos fue la interpretación alegórica. Este procedimiento, utilizado antes que ellos sólo en ejemplos aislados, se convirtió en sistema gracias a Zenón.

Fue aplicado luego por Cleantes y Crisipo en tal extensión y con tan increíble arbitrariedad y falta de gusto que no pudo ser superado aun por sus sucesores en el ámbito pagano, judío y cristiano. La profecía, a la que los estoicos asignaban el más alto valor, fue tratada dentro del mismo espíritu por Zenón, Cleantes y Esfero, pero en particular por Crisipo y sus seguidores. Lo irracional recibió aquí, también, una elaborada racionalización; en virtud de la comunidad (*sympátheia*) de todas las cosas, los acontecimientos futuros son vaticinados por ciertos signos naturales que podemos llegar a conocer e interpretar ora por dones innatos que surgen de la relación entre el Dios y el hombre, ora mediante la observación de ciertos fenómenos. Ninguna predicción, por carente de base o descabellada que fuese, dejaba de justificarse con el empleo de estos expedientes. Por tanto, aunque los estoicos pudieran haber distinguido antes de Panecio tres clases de teología —la de los filósofos,

la de los políticos y la de los poetas— y si bien realizaron quizá una áspera crítica de la última, que no es más que la mitología de la creencia popular, no dejaron empero de impugnar con energía todo ataque serio contra la religión existente. Esto puede apreciarse en la actitud de Cleantes frente a Aristarco de Samos, a quien aquél acusa de ateísmo en un trabajo dirigido contra él (Diógenes Laercio, VII, 174) con motivo de la afirmación de Aristarco de que la tierra, "el centro del mundo", se mueve por sí misma (Plutarco, *De fac. lun.*, 923 A). Y de ahí también la severidad de Marco Aurelio hacia los cristianos.

Respecto de la posición histórica de la Stoa, una comparación tardía del bosquejo de la ética peripatética por el estoico Ario Dídimo, conservada en Estobeo (*Ecl.*, II, p. 116-152), con los trabajos éticos de Aristóteles y los fragmentos de Teofrasto, señalan que Zenón extrajo las ideas básicas de su moral a través de su maestro Polemón, del terreno común de la vieja Academia y de los peripatéticos. Así, aparte de la doctrina de vivir de acuerdo con la naturaleza, Zenón es deudor a la misma fuente de las ideas de la autoconservación, el deber, la conducta virtuosa y especialmente la de humanidad, que puede, sin duda, ser encontrada entre los cínicos.

No obstante, resultó original la fusión de todos estos elementos con la física de Heráclito dentro de un sistema panteísta estrictamente monista, que exhibía la notable síntesis de una visión optimista de la naturaleza con una idea pesimista de la capacidad moral de la humanidad, la importancia dada a las emociones frente al intelectualismo socrático-platónico y, finalmente, una ética imperativa ante un fatalismo bien definido, contradicciones que más tarde debían exigir cambios en la doctrina.

II. LA ESCUELA CÍNICA POSTERIOR

65. Los cínicos de la época helenística

Los cínicos compartieron su vida en la época helenística con la Stoa; pero parecía que habían rendido su fortaleza lógica y ética

ante esta última. Los cínicos primitivos ponían particular énfasis en la supresión del deseo, la libertad de las necesidades y los hábitos físicos. Esta ética heroica sufrió claros cambios puesto que la cualidad esencial del filósofo cínico fue reemplazada por una elasticidad y una pronta adaptación a todas las situaciones de la vida. Hacían uso frecuente del símil de la comedia escrita por Dios o el destino, cuyos diferentes papeles eran asignados a hombres particularizados: los del pobre o el rico, el gobernante, el esclavo, el sano o el enfermo. El sabio debía ser capaz de interpretar a todos igualmente bien. Otras características de los cínicos fueron, por cierto, retenidas, tales como el cosmopolitismo, su crítica de la creencia en los dioses, su individualismo, su desprecio por la ciencia y su negación de la cultura tradicional. Estas modalidades se combinan con una baja estimación de la vida que parecía demasiado superficial y transitoria para ser considerada seriamente. Aquí yace la razón para el cambio en la forma externa de la exposición filosófica, que fue preparada por Diógenes y Crates y apareció entre los cínicos de este período: ellos se inclinaron hacia la sátira, lo serio-cómico, el *"ridendo dicere verum"*. Así, por una parte, el tratado de filosofía popular reemplazó a la exposición estrictamente lógica, al comienzo mezclado con elementos dialécticos mediante la presencia de fingidos oponentes, en tanto la prosa se interrumpía por la inserción de numerosos pasajes de los poetas y citas de ingeniosas o a menudo vulgares anécdotas, con brillantes relatos, personificaciones y antítesis; por otro lado, asumió el carácter de una poesía burlesca que eligió los más variados aspectos de la vida como objeto de escarnio.

El primer representante de esta nueva tendencia cínica hedonista fue Bión de Baristene (Mar Negro). Hijo de un liberto, y él mismo esclavo de un retórico que lo convirtió en su heredero, pudo de este modo familiarizarse con las diversas escuelas filosóficas de Atenas, la Academia, los peripatéticos, los cínicos y los cirenaicos. De éstas las dos últimas produjeron la mayor impresión en él. Logró reconociliar las diferencias entre los dos sistemas; no desdeñó entonces una larga permanencia en la corte de Antígono Gonatas (243-240). Bión escribió opúsculos sobre la ira, la servidumbre, la inhumación, etcétera, en estilo de gran brillo en el que centelleaban el ingenio y el sarcasmo, que le valió el reproche de haber adornado a la filosofía con la vestimenta de una hetaira. Podemos

formarnos una idea muy clara de su filosofía y su manera de escribir a través de los discursos de Teles, conservados en Estobeo. Teles enseñaba en Megara (alrededor del 240) y utilizó a Bión, además de Aristipo, Estilpón, Diógenes y Crates. Esos trabajos se ocuparon de la apariencia y la realidad, la independencia, la pobreza y la riqueza, el exilio, las relaciones de la existencia, el placer y el dominio de las pasiones. Menipo de Gadara (250 antes de Cristo) dio un paso más allá de Bión en la mezcla de lo serio y lo ridículo. También éste fue un liberto y discípulo de Metrocles. Despreció el aspecto sistemático de la filosofía y fue un autor satírico en toda la extensión del término: "el perro escondido que muerde y ríe". Inspirado por la comedia, la farsa y el mimo se convirtió en el creador de la sátira, así llamada después de él, la que fue imitada por Varrón en sus *Saturae Menippea,* por Séneca en sus *Apocolocyntosis,* y especialmente por Luciano en muchas de sus obras. Con diversas formas (viajes al Hades, exorcismo de los muertos, testamentos, cartas a los dioses, etcétera) criticaba mediante el más agudo humor la vida humana, la creencia en los dioses y los intentos de defenderla así como también las doctrinas de las escuelas filosóficas. El contenido positivo de la filosofía disminuyó cada vez más hasta que finalmente se redujo a predicar la adaptabilidad y el sometimiento. El cínico Menedemo parece haber tenido un carácter más serio. Era un ex discípulo del epicúreo Colotes, con quien sostuvo una violenta polémica literaria.

Esta forma tardía de la escuela cínica estimuló una nueva actividad de la poesía gnómica. A imitación de los viejos poetas mendicantes, Hiponax de Efeso, Fénix de Colofón (tercera centuria), revivieron la forma del *coliyambo* y lo convirtieron en vehículo de las doctrinas cínicas. Aquí pueden ser mencionados, además, los *meliyambos* del político y estratego Cercidas de Megalópolis, citado por Polibio (II, 48 y ss.); el autor de epigramas, Poseidipo de Pella, Leonidas de Tarento (siglo tercero), y Meleagro de Gadara (siglo primero antes de Cristo), quien imitó a su compatriota Menipo.

66. Epicuro y su escuela

El hermano rival de la Stoà fue el epicureísmo, que se mantuvo en constante controversia con esa escuela y conservó sin embargo muchos puntos de contacto con ella. Su fundador fue Epicuro (341-270), hijo de un colono ático, nacido en Samos; escuchó en la adolescencia a Nausífanes de Teos, seguidor de Demócrito; pasó su *efebía* en Atenas en el 323 y luego se dedicó al estudio en Colofón durante doce años, hecho que explica su pretensión de autodidacto. El año 310 fundó una escuela en Mitilene, que más tarde trasladó a Lampsaco, y el 306 a Atenas. Aquí el centro permanente de la escuela fueron su casa y su jardín, legados a aquélla en su testamento. El lugar dio origen al nombre de "filósofos del jardín", con el que sus adherentes, que incluían mujeres y esclavos, eran distinguidos. Epicuro mantuvo una extensa correspondencia con sus amigos del exterior tanto individuos privados como corporaciones filosóficas. Como jefe de la escuela fue reverenciado durante su vida y después de su muerte con un respeto casi divino. Por esta razón sus doctrinas esenciales, a pesar de la rigurosa controversia sobre puntos aislados, retuvo su autoridad dogmática en las siguientes centurias. Esa autoridad se vio fortalecida por el hecho de que sus principales teorías fueron reunidas en fecha temprana en concisas colecciones de aforismos, destinados a ser aprendidos de memoria. Epicuro consideraba a la filosofía como medicina del alma. El fin de la adquisición de conocimientos no es el mero conocer como tal, sino el medio para ordenar la vida; de aquí su desprecio por las ciencias especiales. El nombre de Epicuro se ha convertido, sin justificación, en distintivo de la existencia dedicada al placer. Quienes lo conocieron alababan su placidez, su sensibilidad, su bondad, cualidades que testimonia su última carta, escrita muy poco antes de su muerte, a su discípulo Idomeneo (Dióg. Laercio, X, 22). De los escritos de Epicuro, que comprendían cerca de 300 volúmenes, muy poco se ha conservado. Lo más importante son las tres cartas didácticas a Herodoto, Pitocles y Meneceo en el libro décimo de Diógenes Laercio. De éstas la primera y la tercera contienen un breve bosquejo de la física y la ética y fueron ciertamente escri-

tas por el mismo Epicuro, mientras que la segunda, quizá tarea de un discípulo, es, sin embargo, un resumen digno de confianza de los trabajos epicúreos y trata sobre meteorología. La obra principal de Epicuro *Sobre la Naturaleza* (37 libros) se ha conservado en los llamados manuscritos de Herculano, que formaban parte de la biblioteca del epicúreo Pisón (tal vez el cónsul L. Pisón, 58 antes de Cristo). Expuso su teoría del conocimiento en un libro titulado *Canónica.* Entre sus numerosos escritos los tres más importantes sobre temas éticos son: *Sobre el Supremo Bien, Lo que debe ser buscado y evitado,* y *Sobre las Vidas.*

Junto con Epicuro sus discípulos Metrodoro, Hermarco y Polieno fueron considerados como los padres espirituales de la escuela. De éstos, Metrodoro de Lampsaco, que no fue un hombre de gran originalidad, pero sí el seguidor más fiel de su maestro, murió siete años antes que él. Polieno, también de Lampsaco, desapareció antes que Epicuro. Hermarco de Mitilene, que le sucedió en la dirección de la escuela, escribió, entre otras cosas, un trabajo en dos volúmenes sobre Empédocles, cuya filosofía, y en particular su tendencia mística, sometió a una aguda crítica. Aparte de estos hombres, Colopes fue asimismo miembro prominente de la escuela. Fragmentos de su polémica literaria contra Platón se conservan en los manuscritos de Herculano, mientras que su discípulo Menedemo se pasó a los cínicos y fue atacado por Plutarco en una obra destinada a ese efecto.

El sucesor de Hermarco, Polístrato, escribió alrededor del 230 antes de Cristo un notable trabajo *Sobre el infundado desprecio de la opinión popular,* en el que impugnaba el punto de vista sofístico del origen convencional de las ideas morales y la carencia de valor de éstas, según resultaba de tal posición. Considerables extractos de esta obra se han conservado en los manuscritos de Herculano. Felónides de Laodicea, que ocupó un lugar prominente en la corte de Antíoco Epifanes (175-164), se separó, tanto en su actividad política como en su interés por los problemas matemáticos, de los principios de la escuela. Reunió escritos, sin embargo, e hizo extractos de los trabajos de Epicuro y sus amigos tal vez para la biblioteca de Antioquía. A la segunda mitad de la segunda centuria antes de Cristo pertenece Apolodoro, llamado el "Señor del jardín", que escribió cerca de 400 obras, y Zenón de Sidón, a quien Cicerón tuvo en alta estima. De éstos dependió

Fedro, que enseñó en Atenas entre el 78 y el 70. Cicerón lo escuchó en Roma alrededor del año 90 y utilizó el trabajo *Sobre los dioses* en su propia obra de similar título, entre el 78 y el 70. Aparte de éste pueden ser mencionados Sirón, maestro del poeta Virgilio, y su amigo Alfeno Varo, y Filodemo de Gadara, contemporáneo de Cicerón y protegido de su adversario L. Calpurnio Piso Caesonius. De los numerosos trabajos que este discutible epicúreo produjo en rápida sucesión los manuscritos de Herculano contienen muchos fragmentos; así, por ejemplo, de sus obras *Sobre los defectos del carácter*, que sigue claramente al peripatético Aristón de Queos; *Sobre la vanagloria, Sobre la ira, Sobre la muerte, Sobre la piedad, Sobre los dioses, Sobre la música*, etcétera. Mucho antes de esta actividad el epicureísmo se había extendido en Roma; alrededor del año 150 antes de Cristo se conocieron escritos en prosa latina con contenido epicúreo debidos a C. Amafinio (Cicerón, *Tusc.*, IV, 3, 6 y ss.). Las doctrinas epicúreas, sin embargo, fueron expresadas con el mayor entusiasmo al pueblo romano por T. Lucrecio Caro (91-51 antes de Cristo) en su poema *De rerum natura* como evangelio liberador de todo delirio supersticioso. Lucrecio parece haber estado relacionado estrechamente con el físico Asclepio de Prusa o Quios (Bitina), que vivió en Roma en esa época y fue también adepto de la filosofía epicúrea. Después de la temprana muerte del poeta, su obra fue editada por Cicerón. Constituyó para todos los tiempos posteriores la única exposición completa y la fuente principal del conocimiento sobre el sistema epicúreo.

67. El sistema epicúreo: generalización. La Canónica.

En Epicuro, con mayor rigidez que en Zenón, su sistema filosófico constituyó una simple guía para la vida práctica. Le fueron indiferentes la investigación erudita o las ciencias matemáticas, a las que consideraba inútiles por no corresponder a la realidad. Su propia formación era con respecto a esas disciplinas muy superficial. Entre las ramas de la filosofía valoró sólo aquella parte de la dialéctica que se relacionaba con el criterio. Llamó a esta sección de su sistema *Canónica*. De la física decía que la necesitamos sólo

porque el conocimiento de las causas naturales nos libera del temor a los dioses y a la muerte, mientras que el dominio de la naturaleza humana nos señala lo que debemos desear y evitar. De aquí que esta parte de la filosofía carezca también de significado autónomo.

Si el empirismo y el materialismo de los estoicos están relacionados con su interés unilateral en la vida práctica el mismo fenómeno se observa con mayor fuerza en Epicuro. Su concepción se halla en concordancia con un sistema ético que afirma la completa autonomía del individuo, considera real y original sólo al objeto particular y material, y a la percepción sensible como la fuente de nuestras representaciones. Si el máximo problema del hombre reside en mantenerse libre de turbaciones, él no tratará de encontrar signos de una razón en el universo en la que deba apoyarse y a cuyas leyes ha de someterse ni hará intento alguno para dar a su conducta un fundamento teorético mediante el conocimiento de esas leyes. El mundo se presenta ante él como un mecanismo dentro del cual ordena su vida en la mejor forma posible. No tiene necesidad de conocer más que aquello que concierne con su propia desdicha o felicidad. Para este designio la experiencia y el entendimiento común parecen bastar sin el agregado de más aparato lógico.

Desde este punto de vista Epicuro, en la *Canónica,* considera la percepción como el criterio de verdad en el campo teórico, mientras en la práctica lo es el sentimiento de placer o dolor. La percepción es lo evidente, lo que es siempre verdadero; no podemos dudar de ella sin aniquilar a la vez el conocimiento y la acción. Las ilusiones de los sentidos nada prueban contra ella, pues el error yace aquí no en la percepción sino en el juicio. La imagen que creemos ver ha agitado realmente nuestra alma, pero no tenemos derecho de suponer que corresponde a un objeto o que es una representación perfecta de un objeto. (¿Cómo se pueden distinguir las imágenes a las que corresponde un objeto de aquellas a las que nada corresponde? No lo sabemos.) A partir de las percepciones, que penetran en nosotros en la forma de imágenes o efluvios, se constituyen las representaciones o conceptos genéricos (prolepsis) por medio de la memoria, porque lo que se percibe repetidamente se imprime en ella. Puesto que estos conceptos se refieren a percepciones previas son siempre verdaderos. De aquí que además de la percepción y el sentimiento, los conceptos sean reconocidos

entre los criterios. A estos últimos pertenecen también las representaciones de la fantasía, en cuanto ellas derivan, según Epicuro, de las imágenes reales objetivas presentes en el alma. Sólo cuando pasamos más allá de la percepción, cuando formamos de lo conocido una opinión sobre lo que ignoramos, surge el problema de si tal juicio es verdadero o falso. Para ser verdadera una opinión, si se refiere a futuros acontecimientos, debe ser confirmada por la experiencia; si concierne a las causas ocultas de los fenómenos no puede ser contradicha por la experiencia. Epicuro (Diógenes Laercio X, 22) menciona cuatro maneras por las cuales desde la percepción se llega a la hipótesis; pero una teoría científica de la inducción no se encuentra ni en sus propias obras ni en su escuela a pesar del notable intento que Zenón de Sidón realizó (como resulta de la obra de Filodemo *Sobre los signos y las interpretaciones*) para justificar los métodos inductivos-analógicos de la inferencia contra los ataques de la escuela estoica.

Excelente es la filosofía epicúrea del lenguaje, que se separó de Demócrito, al considerar a aquél no como producto de la convención sino como algo natural y necesario, y explicar su origen por comparación con expresiones de la sensibilidad en los animales.

68. La física de Epicuro: Los dioses

La física de Epicuro estaba determinada en primer término por el deseo de excluir del curso del mundo toda influencia de causas supranaturales, que quitan al hombre la paz del ánimo y lo mantienen en costante temor frente a los poderes desconocidos. Creyó alcanzar este resultado del modo más seguro: mediante una concepción puramente mecánica de la naturaleza. En su busqueda de una explicación entre los viejos sistemas (él no se sentía inclinado ni capacitado para constituir una teoría física propia) no halló ninguna que se adaptara mejor a su designio que aquella que a la vez parecía ofrecerle la base más apta para su individualismo ético. Esta doctrina, la primera en atraerlo, y quizá la única sobre la cual él alcanzó algún conocimiento detallado, fue el atomismo de Demócrito. Epicuro siguió a Demócrito y afirmó con él que todo está compuesto esencialmente de átomos y espacio vacío. Las cosas consisten bien de agregados, esto es, simples colecciones, o

bien de mezclas de átomos con intersticios más pequeños y más grandes entre sí. Concibe los átomos como Demócrito, con la diferencia que les atribuye no una infinita variedad de figuras sino limitada, pero cuyo número no puede ser determinado. Epicuro creía que los átomos particulares poseen una composición material, pero son física y matemáticamente indivisibles. En contraste con la teoría democrítea de un movimiento rotatorio, Epicuro sostenía que los átomos caían en el espacio vacío. No obstante, puesto que ellos caen con la misma velocidad, y como de este modo no chocarían entre sí, y porque además sin un cierto movimiento espontáneo inmanente en los cuerpos originarios no podría ser quebrada la necesidad y el hado y la libertad de la voluntad humana quedaría inexplicada, Epicuro supuso que los átomos por sí mismos, sin causa externa alguna, se desvían en mínimo grado de la perpendicular. Así ellos chocan, se mezclan entre sí, se rechazan y son parcialmente empujados hacia arriba hasta producir los movimientos rotatorios que crean los innumerables mundos en las diversas regiones del espacio infinito. Estos mundos, que se hallan separados por zonas vacías, presentan las condiciones más variadas, pero todos han surgido en el tiempo y en su decurso desaparecerán.

Mas como los universos deben su origen a la acción de fuerzas mecánicas, Epicuro atribuye, en consecuencia, el mayor valor a la explicación de todos los fenómenos naturales singulares desde el punto de vista mecanicista, y con tal motivo excluye el aspecto teleológico. De qué manera se ha de explicar este proceso: él no lo sabe con certeza. Sí podemos estar seguros de una cosa: responde a causas naturales. No importa mucho saber cuáles son ellas. Para la explicación de los fenómenos naturales singulares Epicuro nos deja elegir entre todas las posibles hipótesis, aunque unas sean más aproximadas que otras. No rechaza entonces absurdos tan evidentes como la opinión de que la Luna aumenta y disminuye realmente su tamaño, o de que el Sol en verdad no es más grande o sólo un poco mayor que lo que a nosotros nos parece.

Cree Epicuro que los seres vivientes tuvieron su primer origen en la Tierra. En el comienzo existieron sin duda entre ellos algunas formas monstruosas, pero únicamente sobrevivieron aquéllas que se adaptaron al medio. Hallamos en Lucrecio muchas conjeturas atractivas y agudas sobre el estado original del hombre y su

gradual desarrollo (Lucrecio, V, 925 y ss.). Las almas de los animales y de los hombres consisten, además de las partículas de fuego, aire y *pneuma*, de una sustancia más sutil y móvil que no puede ser nombrada. Ésta es la causa de la sensación y proviene del alma de los progenitores. En el hombre a la parte irracional del alma (*anima*) se agrega la racional (para Lucrecio *mens* o animus), de la cual Epicuro tenía necesidad para su ética: ésta, como el estoico *egemonikón* (parte dominante), poseía su sede en el pecho, mientras que el *anima* se extendía a través del cuerpo entero. Nada se dice, empero, de su composición material. Epicuro consideraba el alma como la mezcla de cuatro elementos: fuego, aire, pneuma y la sustancia innominable. Con la muerte los átomos del alma se dispersan, puesto que ya no se mantienen unidos por el cuerpo. Esto era un gran consuelo para Epicuro, pues sólo la convicción de que después de la muerte dejamos de existir nos puede liberar del temor a los horrores del Hades. Él sigue a Demócrito al derivar nuestra idea del infierno de la conciencia culpable. De aquí que la muerte no merezca preocupación alguna. Con Demócrito (de quien se diferencia simplemente en algunos detalles) Epicuro explica no sólo las percepciones sino también las representaciones de la fantasía como el contacto del alma y las imágenes (éidolas) que se desprenden de la superficie de los cuerpos y se unen a aquélla a través de los sentidos. Sin embargo, en el caso citado de las representaciones de la fantasía el alma es afectada por imágenes cuyos objetos ya no existen o que han sido formados sólo en el aire, merced a la mezcla de las diferentes *éidolas* o bien a partir de las nuevas combinaciones de átomos. A través de los movimientos que las imágenes por su penetración producen en el alma son revividos otros estados anímicos precedentes, o según se describe el proceso, somos empujados a dirigir nuestra atención a las innumerables *éidolas* que continuamente nos circundan similares a aquellas imágenes, y esto constituye el recuerdo. De la unión de un recuerdo y una sensación nace la opinión, y con ello la posibilidad del error. Mediante inferencias a partir de lo percibido —es decir, por un acto independiente del pensamiento cuya contingencia queda sin explicar— llegamos a conocer lo ignorado. La voluntad consiste en movimientos que las representaciones producen en el alma y que ésta transmite al cuerpo. La libertad de la voluntad en el sentido de un moderado

indeterminismo fue enérgicamente defendida por Epicuro y combatida con igual fuerza por el fatalismo estoico y, naturalmente, por los cultores de la mántica.

Con esta física esperaba Epicuro haber desterrado para siempre el temor a la muerte y a la divinidad. No intentaba, empero, atacar la creencia en los dioses, ora porque la universalidad de esta fe parecía probar que ella descansaba sobre una experiencia real en tanto que las imágenes, a partir de cuya presencia sólo puede explicarse aquélla, surgen, por lo menos en parte, de los seres concretos, y son, en consecuencia, percepciones y no simplemente imágenes de la fantasía; ora porque él mismo sentía la necesidad de ver su ideal de felicidad realizado en los dioses. Mas no pudo aceptar en su integridad las nociones prevalecientes sobre los dioses, pues Epicuro se opuso de modo decidido a las ideas populares de las relaciones de aquéllos con el mundo. Aceptó, por cierto, una pluralidad de dioses; en verdad, según él, eran innumerables, y consideraba que poseían la forma más hermosa, esto es, la humana. Les atribuía diferencias de sexo, necesidad de alimentos y lenguaje, el griego, naturalmente. Pero la beatitud y la inmortalidad de los dioses, los dos factores fundamentales de su concepción de la divinidad, requería, en su opinión, que sus cuerpos estuviesen compuestos de sustancia etérea reluciente en lugar del tosco material que integra el nuestro, y que habitasen en los intermundos, pues de otra manera se verían afectados por la corrupción de los mundos en que morasen y su felicidad sería perturbada por la perspectiva de este destino. La dicha de los dioses exigía también la despreocupación por los cuidados del mundo y los hombres que la fe en la providencia deposita en aquéllos. Aún más indispensable es este supuesto para la tranquilidad de los hombres, ya que éstos no tienen enemigo de mayor peligro que su creencia de que esos supremos poderes se interponen en el curso del mundo. Epicuro es así el más resuelto oponente de esta creencia, cualquiera que sea la forma en que ella se presente. Él hace nacer la religión popular de la ignorancia y sobre todo del temor. En su parecer, la doctrina estoica de la providencia y del hado no sólo era contradicha por la realidad del mundo sino que también resultaba menos confortadora que los absurdos de la mitología. El hecho de haber liberado a la humanidad de esta ilusión, ha sido exaltado por los admiradores de Epicuro, como Lucrecio (I, 62), quienes celebra-

ron esta inmortal hazaña que rescataba a la raza humana del opresivo temor divino (*religio*), mientras que al mismo tiempo alababan su piedad y su acatamiento al culto tradicional de los dioses.

69. La ética y la teoría social de Epicuro

Así como Epicuro había declarado en su física que los átomos eran el principio de todo ser, sostuvo también en su ética que el individuo resultaba el fin de toda acción. La norma para la estimación del bien y del mal es nuestro sentimiento (*pathos*). El único bien incondicionado es aquel hacia el cual tienden todos los seres vivientes: el placer; el único mal absoluto, del que todos huyen: el dolor. De aquí que Epicuro como Aristipo, juzgue que el placer es el objetivo supremo de todas nuestras acciones. Sin embargo, por placer no entendía las sensaciones singulares voluptuosas, sino la felicidad de toda la vida. Según esta premisa, debe regularse nuestro juicio sobre los placeres y dolores particulares. Él cree, además, que el real significado del placer consiste sólo en la satisfacción de una necesidad y por tanto en el alejamiento de un dolor. Nuestro fin último no es el placer positivo sino la liberación del dolor; no yace en la conmoción del ánimo sino en su tranquilidad. Puesto que la condición esencial de este reposo se apoya en el estado de nuestros sentimientos, Epicuro, como Demócrito, considera que los placeres y dolores del espíritu son mucho más intensos que los del cuerpo. Aunque él declara abierta y crudamente, a despecho de algunas expresiones ocasionales en contrario, que todo placer y dolor es producido en último análisis por los estados corporales, observa, empero, que sólo los placeres y dolores presentes afectan al cuerpo, en tanto que el alma es conmovida por los pasados y futuros. Estos sentimientos, que descansan en el recuerdo, la esperanza o el temor son, en su opinión, tanto más fuertes, que él se cree autorizado a hablar del poder del espíritu sobre los sufrimientos corporales, con la misma exageración que los cínicos y los estoicos. Los dolores más crueles son de corta duración y rápidamente ponen fin a nuestra vida, mientras que los menos severos pueden ser soportados y a la postre vencidos por placeres intelectuales superiores. Así el arte de la vida consiste en una especie de medida, que puede pesar correctamente el placer y el dolor y sus con-

secuencias unas frente a otras. La virtud es sólo una condición de la tranquilidad, pero tan indispensable que Epicuro cree que la felicidad se halla indisolublemente relacionada con ella, si bien su sistema no le permitía atribuirle un valor autónomo. El intelecto nos libera de prejuicios que nos perturban, de las vanas fantasías y de los deseos, y nos enseña el arte de la vida. El autodominio nos preserva del sufrimiento por su recta actitud frente al placer y al dolor, y el coraje cumple el mismo fin por su desprecio de la muerte y la aflicción; a la justicia le debemos que ningún temor al castigo ensombrezca nuestra paz espiritual. Epicuro mismo llevaba una vida ejemplar y sus sentencias revelan una pureza de sentimientos y una rectitud del juicio moral que trasciende en mucho la insuficiente base teórica de su doctrina. Su ideal del sabio se aproxima muy estrechamente al de los estoicos. Él no exige del sabio ni la apatía estoica ni la renuncia al goce sensual; sin embargo, lo convierte en amo de sus propios impulsos de modo que no lo conduzcan al error. Pinta al sabio tan independiente del mundo externo, representa su felicidad tan perfecta y su sabiduría tan inalienable, que podía decir, no menos que los estoicos de su ideal, que aquél se mueve como un dios entre los hombres, y aunque se alimente con pan y agua no necesita envidiar a Zeus. Este completo contento fue comparado a menudo con la calma del mar y los cielos luminosos y soleados.

De acuerdo con su ideal Epicuro formula preceptos para la vida a fin de procurarle al individuo como tal una existencia de absoluta autosatisfacción e independencia del ambiente externo al liberarlo de los prejuicios y limitar sus deseos. Él vivió la vida con desusada moderación y alegría, y pudo así predicar el evangelio de la *ataraxia* (imperturbabilidad). Aun de los impulsos naturales sólo una parte responde a verdaderas necesidades, en tanto que en gran medida la mayoría de los deseos son artificiales y vanos. Entre los últimos Epicuro cuenta el anhelo de honores y gloria. No exigió, empero, la supresión de los impulsos sensuales ni prohibió el alegre goce de la vida, mas insistió en la urgencia de no convertirse en esclavo de tales determinaciones. El caso queda reducido no a gozar poco, sino a necesitar poco. El hombre no se debe apegar incondicionalmente a la vida. Epicuro le permite evitar el sufrimiento insoportable mediante la muerte voluntaria, aunque cree que tal circunstancia ocurre raras veces. Así se adhiere a la

autonomía y autosuficiencia del sabio que había enseñado Sócrates.

En virtud de estas hipótesis resultaba más difícil para Epicuro demostrar la necesidad e importancia de la vida social para el hombre. Su sistema dejaba sólo un camino abierto: el examen de las ventajas que se derivan para los individuos de la unión entre sí. Pero estas ventajas eran buscadas por el filósofo, que estimaba la liberación de las preocupaciones como el supremo bien, más para protegerse de las injurias que para obtener el beneficio positivo que la comunidad moral confiere a los hombres. Esto vale especialmente para el Estado. El propósito de todas las leyes es asegurar a la sociedad contra la injusticia. Sólo el sabio, por el conocimiento de su daño, se abstiene de las acciones injustas, mientras que la mayoría de los hombres debe ser disuadida por el temor al castigo. Así, como en la sofística, el origen de la ley y el Estado se remontan a un contrato social (Dióg. Laercio, X, 150). Gozar de esta seguridad sin ser perturbado por el esfuerzo y el peligro, a los que el gobernante se halla inevitablemente expuesto, le parece a nuestro filósofo el anhelo más deseable. De aquí que él recomiende la obediencia a las leyes, puesto que si las transgredimos no estaremos nunca libres del temor al castigo; mas él estimaba lo mejor mantenerse alejado de la vida pública al menos que exigencias especiales requiriesen una conducta diferente. Su máxima favorita fue: "Vive oculto", esto es, retirado del mundo. Expresa sus dudas, también, sobre el matrimonio y la familia. Por otra parte, su escuela tenía un profundo sentido de la amistad. Parece, en efecto, bastante mezquino su sentido cuando él atribuye el valor de esta relación al apoyo mutuo y al sentimiento de seguridad que surge de ella, pero en realidad él fue mucho más allá de los límites de este supuesto. Los vínculos de amistad de los epicúreos son tan celebrados como los de los pitagóricos, y la hipotética comunidad de bienes entre estos últimos fue condenada por Epicuro en virtud de que tal institución resultaba innecesaria para los amigos. Hubiera contradicho sus principios si hubiera limitado su benevolencia al círculo de sus íntimos. En verdad, tanto él como muchos de los integrantes de la escuela fueron renombrados por su bondad y filantropía. En su propio caso esto es expresado por la máxima de que es preferible hacer un bien que recibirlo.

Los rasgos más pronunciados de la filosofía epicúrea y la moral

son su fuerte sentido de la realidad, el que encuentra expresión en la física como materialismo, y en la ética centra el interés sobre la vida presente con especial insistencia en el aspecto corporal. Tiene siempre en primer plano la felicidad del individuo y es así, puede decirse, un sistema del arte de vivir, una higiene del alma. Es individualista y quietista en principio. Como la Stoa, el epicureísmo es un monismo coherente que regresa en busca del fundamento físico de su ética a la filosofía presocrática, mientras su teoría de la civilización está basada parcialmente en las doctrinas de los sofistas cuyo racionalismo continuó en su lucha contra todo desvarío religioso.

IV. LOS ESCÉPTICOS

70. Pirrón y los pirrónicos

La escuela pirrónica fue fundada bastante más temprano que la estoica y la epicúrea. En su fin práctico se asemeja estrechamente a estas escuelas, si bien buscaba alcanzar su designio no por una definida convicción científica, sino, por el contrario, mediante el rechazo de la ciencia. Pirrón de Elis estaba familiarizado, sin duda, con las doctrinas de la escuela eleo-megárica cuando acompañó a Anaxarco en la expedición de Alejandro hacia el Este. Pudo haber conocido también la teoría de Demócrito de las cualidades sensibles y el escepticismo de Metrodoro de la misma fuente. Quizá tomó contacto, además, con el subjetivismo de Protágoras y Aristipo, considerados en cierta manera como precursores del escepticismo. Más tarde fundó su propia escuela en su ciudad natal, donde vivió en pobres condiciones aunque fue universalmente honrado. Esta escuela, empero, no se extendió mucho. Él vivió hasta la edad de noventa años y tal vez murió en el 275 antes de Cristo. Ya en la antigüedad sus doctrinas sólo fueron conocidas a través de las de su discípulo Timón Fliunte, que más tarde vivió en Atenas y murió allí alrededor del 230 antes de Cristo, también a los noventa años. Renovó en forma aguda e

inteligente el género de los *silloi* (sátiras), fundado por Jenófanes: con el pretexto de una visita al Hades sometió a una despiadada crítica a los filósofos dogmáticos. Aparte de esto, compuso un poema didáctico en metro elegíaco titulado *Bosquejos.* Para ser feliz, según Timón, el hombre debe aclarar estos tres problemas: ¿Cuál es la naturaleza de las cosas? ¿Cuál debe ser nuestra actitud frente a ellas? ¿Qué beneficio obtendremos de tal conducta?

A las primeras dos preguntas podemos sólo contestar que la naturaleza de las cosas nos es completamente desconocida; pues la percepción nos revela los objetos no como ellos son sino como se nos aparecen, y de este modo nuestras opiniones resultan en absoluto subjetivas. No estamos jamás en condiciones de afirmar. Nunca podemos decir "esto es así", sino "a mí me parece así"; tal reserva del juicio es la única actitud correcta ante las cosas. Si conservamos esta conducta, entonces, como cree Timón, llegamos por este medio a la *ataraxia* o *apatía.* Quien, en efecto, ha renunciado a la posibilidad de conocer las cosas no puede adjudicar a una de ellas mayor valor que a otra. Él no creerá que algo sea bueno o malo en sí; estos conceptos se fundan más bien en la ley y la tradición. Indiferente a todo, aspirará sólo a una justa disposición de ánimo, o sea a la virtud; hallará así con la paz, también la felicidad. Sin embargo, en cuanto se vea obligado a actuar se ajustará a la posibilidad, la naturaleza y la tradición. Pirrón no realizó intentos más profundos para esclarecer el fundamento científico de estas doctrinas. Los diez tropos escépticos, que más tarde fueron atribuidos a él, pertenecen en realidad a Enesidemo (ver más adelante). Después de la mitad del siglo tercero, el escepticismo pirrónico fue reemplazado por el escepticismo académico.

71. La nueva Academia

El hombre que dirigió la Academia en su nueva etapa fue Arcesilao de Pitane, Eolia (315/14 - 241/40 antes de Cristo), sucesor de Crates. Estamos enterados sólo imperfectamente de sus doctrinas, y, como él no escribió nada, éstas aun para los antiguos fueron conocidas de manera indirecta. La negación socrática del

conocimiento, la quebrantada creencia en la realidad del mundo material, consecuencia del idealismo platónico y de la gnoseología de la escuela megárica, pueden haberlo conducido a aceptar el escepticismo pirrónico. Esto se halla indicado de todos modos en el esbozo de su carácter hecho por un oponente estoico.

De acuerdo con Cicerón (*De Or.*, III, 67) combatió la posibilidad de conocer algo a través de los sentidos o del entendimiento (sensibus aut animo). El punto principal de sus ataques, empero, fue la teoría de Zenón sobre la representación conceptual. Aparte de algunas críticas de tipo formal, su objeción mayor consistía en que no hay representaciones que contengan un signo cierto de su verdad, como trató de probarlo en diversos modos. También se presume que impugnó la física y la teología estoicas. De aquí que, de acuerdo con Pirrón, sostuviera que ante estas circunstancias sólo nos resta suspender el juicio *(epojé)*. El mismo se atuvo tan estrictamente a este punto de vista que no se atrevió a considerar dicho principio como parte del conocimiento. Resulta así inaceptable el testimonio de algunas de nuestras autoridades según el cual su escepticismo debió servirle sólo como preparación para el dogmatismo platónico; parece más bien que mediante este escepticismo él trataba de permanecer fiel al espíritu de la dialéctica socrática, como se reflejaba en los primeros diálogos de Platón. No admitía, empero, que junto con el conocimiento debiera ser negada también la posibilidad de la acción. En efecto, la representación hace mover a la voluntad aun cuando no la consideremos un conocimiento, y a fin de actuar racionalmente basta seguir la probabilidad que constituye la norma suprema para la vida práctica.

Los sucesores inmediatos de Arcesilao no se desviaron de sus doctrinas. El escepticismo entró en una nueva etapa con Carneades de Cirene (214 - 129 antes de Cristo). Este sutil y docto filósofo, notable por la fuerza persuasiva de su elocuencia, se hizo cargo de la dirección de la escuela tal vez antes de 156/155, cuando él fue a Roma con la embajada de filósofos. Como jefe de la nueva Academia cumplió sus tareas con el mayor éxito y alcanzó gran renombre hasta el año 137. No dejó ninguna obra escrita y sus doctrinas fueron expuestas en los trabajos de sus discípulos, especialmente por Clitómaco (187 - 109). La enseñanza de Carneades señala la culminación del escepticismo académico. Arcesilao había convertido a la doctrina estoica del criterio, en el objeto

principal de sus ataques, y Carneades, por su parte, consideraba a los estoicos, los dogmáticos más influyentes de la época, como a sus primeros oponentes. Él investigó, no obstante, el problema de la posibilidad del conocimiento sobre la base más amplia y sometió los puntos de vista de los diferentes filósofos a una crítica más comprensiva y penetrante que sus predecesores, y al mismo tiempo definió con mayor precisión el grado y las condiciones de la verosimilitud. Planteó en primer término la cuestión general de si era posible el conocimiento y creyó que éste debía ser negado, pues (como lo demostró en detalle) no existe convicción que no nos engañe, ninguna representación verdadera que no sea indistintamente semejante a las falsas. No hay criterio de verdad en el sentido de la "representación conceptual" de los estoicos. Rechazó, en consecuencia, la posibilidad de todo proceso de prueba, en parte porque éste no podía realizarse sino mediante una *petitio principii;* en parte porque las premisas de la prueba requieren a su vez otra prueba, y así *ad infinitum.* Sometió el contenido de los sistemas filosóficos a un minucioso examen e impugnó en particular la teología estoica desde todos sus aspectos. Los estoicos inferían la existencia de Dios del ordenamiento teleológico del universo. Carneades negó tanto la validez de esta conclusión como la exactitud de su supuesto, al señalar la presencia de numerosos males en el mundo. Combatió la idea de Dios en sí misma cuando (por primera vez en nuestra disciplina) expresó con la mayor agudeza que no podemos pensar la divinidad como un ser viviente racional (*zoon logikón*) sin que le sean atribuidas cualidades y estados que contradigan su eternidad y perfección. Aquí nos limitamos sólo a mencionar su crítica del politeísmo y sus ataques sobre la creencia estoica en la profecía, con la cual se halla también relacionada su polémica contra el determinismo estoico. Una impresión aún mayor parece haber provocado su censura a los conceptos morales, cuyo modelo fue dado por los dos discursos pronunciados en Roma uno en favor de la justicia y otro en contra de ella. En estos alegatos siguió el precedente de los sofistas al emplear el contraste entre el derecho natural y el positivo. Nuestra información sobre esta crítica es ciertamente muy imperfecta, pues en verdad las fuentes no nos dan un cuadro exhaustivo de la actividad científica de Carneades. El resultado final de sus investigaciones escépticas fue el que ya se había expresado desde hacía tiempo: la abso-

luta imposibilidad del conocimiento y la exigencia de una incondicionada suspensión del juicio. Los primeros escépticos por lo menos reconocieron la probabilidad como norma de la conducta práctica. Carneades desarrolló este pensamiento y distinguió tres grados de probabilidad. Debemos esforzarnos para alcanzar el grado más alto posible en cada problema, puesto que ello tiene importancia para nuestra felicidad. De las representaciones probables decía que algunas lo eran en sí mismas, mientras que la probabilidad de las otras se veía reforzada por la de todas las restantes que se hallaban relacionadas con ellas; para una tercera clase el análisis confirmaba esta impresión con respecto a las últimas (la representación probable, la convincente y no contradictoria y la probable y no contradictoria). También parece que Carneades realizó un estudio detallado de las características por las que debe ser juzgada la probabilidad. No podemos establecer con certeza cómo trató la ética desde este punto de vista. Lo más verosimil, sin embargo, es que, con la reserva de la *epojé* escéptica se adhiriera el principio académico de la vida de acuerdo con la naturaleza y que hallara la virtud en la aspiración a los bienes naturales.

V. EL ECLECTICISMO

72. Su origen y su carácter

Por rigurosas que fuesen las disputas que separaban a las escuelas filosóficas del período posaristotélico, era natural que en el decurso de los años sus contrastes se suavizasen y que la relación que a pesar de estas oposiciones existía entre académicos, peripatéticos y estoicos se hiciesen sentir más claramente. En este proceso se presentaron dos factores de significativa importancia: el éxito que el escepticismo académico logró a través de Carneades y los vínculos establecidos entre Grecia y Roma. Cuanto más profundas eran las creencias, que las escuelas dogmáticas poseían en la irrefutabilidad de sus doctrinas, que habían sido sacudidas por la penetrante crítica de Carneades, mayor inclinación debían experimentar sus cultores a abandonar teorías características, que se hallaban

expuestas a tantas censuras, y sobre cuyas convicciones de fondo podía llegarse a un compromiso en los aspectos esenciales, que el mismo crítico reconocía como normas para la vida práctica y consideraba suficiente para el propósito fundamental. Por otra parte, a medida que Carneades sentía con mayor fuerza en su teoría de la probabilidad la necesidad de afirmar tales normas prácticas, más fácil resultaba para su escuela continuar esta tendencia y poner el acento sobre ese aspecto de su doctrina. Así los discípulos se separaban cada vez más de su escepticismo y lo que en sus concepciones había sido simple probabilidad llegó en el tiempo a adquirir el significado de una certeza conocida. El espíritu romano, además, que ahora comenzaba a saturarse de ciencia griega, trabajaba en la misma dirección. Después de la conquista de Macedonia por los romanos (168 antes de Cristo) Grecia fue realmente —lo que llegó a ser cada vez más en el aspecto formal— una parte del imperio romano. Pronto creció un intercambio de ideas científicas entre Grecia y Roma, promovido por hombres como Flaminio, Emilio Paulo, Escipión Emiliano y sus amigos. De este modo llegaron maestros griegos a Roma y jóvenes romanos en cantidades siempre crecientes se dirigieron a las escuelas filosóficas de Atenas y otras ciudades helénicas. Aún más duradera que la visita de la embajada de filósofos resultó la influencia de la estada de Panecio en Roma junto con la simultánea propagación del epicureísmo entre los romanos, al punto que después del comienzo del primer siglo antes de Cristo la filosofía griega era considerada en Roma como parte indispensable de la más alta cultura. Al principio los griegos eran los maestros y los romanos los discípulos, pero resultaba natural que los primeros se adaptasen a las necesidades de su distinguido e influyente auditorio y que al incorporarse al ámbito romano se sintiesen afectados por el espíritu que había creado ese mundo. En conformidad total con esta tendencia las ideas se estimaban más por su valor para la vida práctica que por su fundamentación científica. En estas circunstancias debió ser fácil el intento de reunir las escuelas filosóficas, apartar hacia un segundo plano las teorías contradictorias y dar realce a todo lo que esas doctrinas distintivas tenían en común, particularmente en lo que se refería al aspecto práctico. Mas, a fin de escoger lo que era verdadero o probable y extraerlo de las opiniones diferentes y no directamente reconciliables, se necesitaba seguir un criterio

adecuado. Se llegó así a postular ciertas convicciones que, según sus sostenedores, existen en el hombre con anterioridad a toda demostración y cuya verdad es garantizada por el reconocimiento general: el *consensus gentium*. La idea de "humanidad", también, nació en el ámbito de este eclecticismo, si bien sus raíces se remontan a la época de los sofistas, y los comienzos de la escuela cínica. Recibió, sin embargo su contenido total a través de la fusión del espíritu helénico con el carácter romano. Fueron los romanos quienes le dieron el término lingüístico, que ninguna palabra griega puede interpretar con exactitud.

Este escepticismo apareció primeramente en la escuela estoica; más tarde llegó a dominar la Academia en mayor grado aún, y se introdujo asimismo en el círculo peripatético. Dentro del epicureísmo de la época, empero, no se puede observar desviación importante de las doctrinas de su fundador.

73. Los estoicos del período medio

Las polémicas que los estoicos sostuvieron con otras escuelas, especialmente la Academia y los peripatéticos, gravitaron sobre su propio sistema. Destruyeron su unidad y moderaron su rígido dogmatismo hasta adaptarse en parte a las doctrinas de otros círculos y en parte a enfrentar las exigencias de la vida práctica. Así Boeto de Sidón (muerto en 119 antes de Cristo), discípulo de Diógenes de Seleucia, se aproximó a las teorías peripatéticas al identificar a Dios con el éter, pero lo separó sustancialmente del mundo. Le atribuyó una morada en la esfera de las estrellas fijas y reemplazó su doctrina de la conflagración periódica por la teoría aristotélica de la eternidad del universo.

El verdadero fundador, no obstante, del estoicismo medio y en especial quien extendió su influencia en el mundo romano fue Panecio de Rodas (180-110), discípulo de Diógenes y de su sucesor Antipater de Tarso. Permaneció mucho tiempo en Roma donde integró el círculo del joven Escipión y su amigo Lelio. Ejerció profunda gravitación sobre numerosos y distinguidos romanos, tales como Q. Mucio Scevola y el historiador griego Polibio, quien vivía en Roma como rehén. Las principales obras de Panecio *Sobre el deber, Sobre la acción y la inactividad, Sobre la tran-*

quilidad y *Sobre la providencia* fueron empleadas por Cicerón en varias secciones de sus trabajos filosóficos, especialmente *De officiis* (ad Atticus, XVI, 11,4). Fue un decidido racionalista, como se muestra muy bien en su rechazo de la mántica, inclusive la astrología, con lo que abrió considerables brechas en los fundamentos de la doctrina estoica de la providencia. Distinguió tres clases de teología: la de los poetas, la de los filósofos y la de los gobernantes. Refutó la primera como infantil y trivial; la segunda, a la manera de Euhemero, buscaba los dioses de la religión popular en los hombres eminentes del pasado y los reemplazaba por la idea de una deidad ilimitada; a la tercera la veía en la virtud pública, que es necesaria para el control y educación del pueblo. En física abandonó la teoría de la conflagración. Por otra parte, colocó el mayor énfasis sobre la relación entre la vida mental del hombre y sus condiciones físicas y fisiológicas. A esta parte de sus doctrinas pertenece su intento de explicar la habitabilidad de las zonas tórridas y la importancia que él concede al clima templado para la generación de hombres con poderes intelectuales superiores. Éste es el motivo para su rechazo de la psicología dualista de Platón al señalar el hecho de que las aptitudes mentales puedan ser heredadas (Cicerón, *Tusc.* I, 3, 2, 79 ss.), aunque en otros aspectos fue admirador de aquel pensador y lo llamó el Homero de los filósofos. En ética se adhirió a la identificación de la moral y lo útil, pero abandonó la insistencia en la apatía y el riguroso ideal del sabio estoico, en favor de la cooperación entre los hombres. A su influencia se debe el desarrollo del ideal de humanidad en el círculo de Escipión. Esto explica, también, su interés en la actividad política. Consideraba, como Platón y Dicearco antes que él, que la mejor constitución era una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia, ideal que, según la opinión de Polibio (VI, 4, 10,11), se aproximaba mucho más a las leyes de Licurgo y los romanos. Así, Panecio no se distinguió por su originalidad filosófica. Su espíritu se hallaba libre de todo misticismo fantástico y de las limitaciones del doctrinario esotérico; transformó el sistema estoico de modo que pudo servir como guía de la vida a los romanos de mente práctica. Tanto Escipión como su hermano político Tiberio Graco, el gran reformador social, sufrieron la influencia de las ideas estoicas.

Uno de los discípulos de Panecio fue su conciudadano Heca-

tón. Éste también fue autor de un libro sobre los deberes, que dedicó al sobrino de Escipión el joven, Q. Aelio Tubero (tribuno del pueblo en 129 antes de Cristo). En esta obra no se muestra enteramente libre de la casuística, pero permaneció fiel a su vieja concepción estoica, de que no es el éxito sino el carácter el factor decisivo en el juicio de la conducta humana.

El discípulo más distinguido de Panecio fue Posidonio de Apamea (135-51 antes de Cristo). Después de extensos viajes que lo llevaron a Egipto y Nubia, Masilia y España se radicó en Rodas en el 97 antes de Cristo, donde Cicerón lo oyó en el año 78; mientras que Pompeyo lo honró dos veces con su visita para rendir homenaje en él a la ciencia helenística. Fue a Roma como embajador en el año 86, y visitó de nuevo la ciudad muy poco antes de su muerte. Mantuvo amistosas relaciones con numerosos romanos distinguidos. Fue la mente más universal que Grecia produjo desde la época de Aristóteles. Sucedió a Polibio como historiador y demostró su capacidad en geometría y en diversos dominios de la ciencia natural, a la vez que no descuidó los problemas filosóficos de su tiempo. Aunque no puede, en lo que respecta a su poder especulativo, ser comparado con los grandes presocráticos, Platón y Aristóteles, el término ecléctico no interpreta su verdadera importancia. En él, en efecto, lo más importante es la unidad de su sistema. No lo formó de partes heterogéneas de varias escuelas filosóficas, sino que se atuvo esencialmente en sus fundamentos al monismo estoico. Él no sólo defendió los dogmas de este sistema mediante la totalidad del conocimiento empírico de su tiempo y le insufló nueva vida sino que le otorgó con sus fuertes sentimientos religiosos un vivo entusiasmo. Él muestra una inequívoca tendencia hacia lo misterioso, rasgo que fue característico de ese período, perturbado por guerras y revoluciones. De sus numerosos trabajos sólo muy pocos fragmentos se han conservado. Debemos confiar en gran medida en los relatos de autores posteriores, de los que es necesario extraer la auténtica filosofía de Posidonio, a partir de una masa de material que nada tiene que ver con su pensamiento.

En su *Protréptico* Posidonio definió la filosofía como el conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas. Esto lo buscó en todas las esferas del saber. El descubrimiento realizado en la playa de Gades, según el cual los cambios periódicos de

flujo y reflujo del mar son causados por la luna, le permitió apreciar vivamente la afinidad que prevalece en el mundo en la que creyó descubrir la clave del enigma del universo. Era ésta una idea que había sido familiar a los primeros estoicos. Lo nuevo en la contribución de Posidonio a la física estoica resulta el concepto de fuerza, con mayor precisión la fuerza vital. Consideraba el Sol como la fuente de esta energía que penetra íntegramente el mundo con su cálido soplo. El mundo se le aparece como una estructura graduada que asciende mediante innumerables transiciones desde las formas inorgánicas hasta las plantas, los animales, y, por fin el hombre. En este conjunto todo ha sido ordenado por la divina sabiduría hasta el más mínimo detalle. El mérito especial de Posidonio reside en el hecho de que intentó dar una demostración empírica y pormenorizada de esta verdad. La estructura del cosmos se divide en el mundo que se halla sobre la luna y el que se encuentra por debajo de ésta; el último es el terrenal; el primero el celeste. Uno es perecedero; el otro indestructible. El mundo sublunar es nutrido por las fuerzas celestes y vive de éstas las que llegan a él desde el orbe supralunar. El hombre constituye el puente entre estos dos mundos. Es, como dice Posidonio, con una idea tomada del *Timeo* platónico (31 b c), la cadena que mantiene unidos a ambos extremos. Mediante esta mezcla del cuerpo y el espíritu, de lo perecedero y lo eterno, permanece en la frontera entre lo divino y lo terreno. Aparte del hombre existen, por cierto, otros seres espirituales. En su obra *Héroes y demonios* desarrolló la teoría de que las almas vienen del sol, pues de éste deriva toda vida, y viajan hasta la tierra a través de la luna. Estas almas, después de su partida de la región solar, moran en el espacio debajo de la luna. Como seres de luz y fuego se convierten en demonios, y luego, como seres aéreos, en héroes. De aquí que el aire esté lleno de ellos y que sea posible la comunicación con tales entes. Igual que todos los estoicos consideraba a la Divinidad como un hálito ígneo y pensante, que carece de figura pero que puede asumir la que le plazca. Posidonio se adhirió a la creencia en la profecía y trató de explicarla por la afinidad que reina en el universo. Formuló una especial diferencia entre la adivinación por signos y la capacidad que el alma posee, durante el sueño, en el éxtasis, ante la proximidad de la muerte y en los estados en que los vínculos

del alma con el cuerpo se debilitan, de vislumbrar la relación que subyace en el fondo de los acontecimientos universales y anticipar así lo futuro. De este modo cada ser singular se halla orgánicamente relacionado con el universo. Sobre esta afinidad de todo lo que existe depende la percepción sensible, el conocimiento y finalmente el instinto comunitario, en especial entre los seres humanos. En esta psicología, contenida en sus obras, sobre el alma y las emociones, él partía del dogma estoico según el cual las pasiones se originaban en falsos juicios, y se aproximaba al punto de vista de Platón al postular no como éste tres partes del alma, sino tres funciones: el instinto, la sensibilidad y la razón. Los afectos derivaban del sentimiento. Los seres inferiores tienen una vida instintiva; los superiores agregan la sensibilidad, en tanto que sólo el hombre está dotado de razón. Su tarea —de acuerdo con la ética general de los estoicos— consiste en disciplinar los impulsos inferiores del alma. Posidonio, además fue incapaz de resolver la antinomia entre el concepto de destino y la teoría de la voluntad libre. En contraste con la Stoa, empero, rechazó el suicidio. Notable es su teoría del origen de la civilización de la cual en Séneca (*Ep.* 90) se halla un resumen. Posidonio comparte con Teofrasto y Dicearco la concepción romántica del estado inocente y primitivo de los primeros hombres y luego pinta el surgimiento de la cultura con el empleo y adaptación de las ideas de Demócrito. Parece que el impulso hacia el progreso no se halla en la necesidad sino en la filosofía, los filósofos instruyeron al hombre primitivo sobre la naturaleza de Dios, y la comunidad de la raza humana. Después que la exigencia de la propiedad fue seguida por el crecimiento del vicio, aparecieron los legisladores y fundadores de estados y promovieron el progreso de la civilización por medio de invenciones de toda clase, desde el arado hasta la construcción de viviendas. En un libro sobre los dioses Posidonio expuso sus ideas del origen de la religión. Suponía que alguna vez existió una creencia común a todos los hombres que surgió, en parte, del maravilloso espectáculo de los astros, en parte del agradecimiento por los dones de la tierra y también del temor al castigo por el mal realizado. Ciertamente porque los primeros hombres se hallaban más cerca de la divinidad tenían de ella una idea innata y muy fuerte sentimiento de su poder en el universo. Luego las ideas religiosas, las costum-

bres y los usos fueron sancionados por los poetas y legisladores y recibieron una autoridad compulsiva. También en la historia advirtió Posidonio una conexión orgánica, mientras que en la etnología y en la descripción de los individuos se empeñó en poner de manifiesto el vínculo entre el alma y las condiciones externas de la existencia. En su trabajo sobre el mar intentó demostrar la influencia del clima en la naturaleza y la vida de diferentes naciones. Esta obra contenía, además de sus teorías sobre las marcas, las investigaciones sobre el tamaño de la tierra y sus partes habitables, sobre la relación entre las distintas regiones del océano en el mundo y las variaciones de su profundidad, etcétera; asimismo expuso la idea según la cual si viajamos desde el extremo oeste con el viento del este deberíamos llegar a la India, sugestión que 1500 años más tarde trató de poner en práctica Colón inspirado por Toscanelli.

Así la filosofía de Posidonio forma un gran sistema panteísta, en el que encuentra lugar todo el conjunto del conocimiento empírico; pero, por desdicha, junto con el saber también penetró la superstición de su tiempo. Que no tuvo la fuerza de superarla por medio del pensamiento, sino que se propuso justificarla ante la razón, tal es el rasgo servil, imitativo y decadente de su sistema, que proclama ya el ocaso de la actividad filosófica. Dio un poderoso impulso al proceso de demonización de la antigua religión que culminó en el neoplatonismo. Su monismo, examinado más de cerca es simplemente un dualismo velado en el que los dos mundos, el celeste y el terrestre, lo mental y lo material se interpenetran sin haber resuelto antes en forma exhaustiva el problema de sus contradicciones o haberlas conducido, como en Heráclito o la Stoa ortodoxa, a la unidad. Con su aceptación de las almas incorpóreas, héroes y demonios Posidonio se queda en la línea divisoria de las dos tendencias que hemos seguido a través de la historia de la filosofía griega: la monista y la dualista. Preparó el camino para el renacimiento de esta última y cambió sin advertirlo la filosofía en teosofía.

Posidonio ejerció una profunda y trascendente influencia entre sus contemporáneos y en épocas posteriores. Rastros de sus doctrinas se hallan en el monoteísmo solar del siglo IV, según aparece en el discurso de Juliano sobre el rey Helios, y en el trabajo del obispo cristiano Nemesio de Emesa sobre la naturaleza del hom-

bre (alrededor del año 400 después de Cristo). El tratado del mundo contenido entre las obras de Aristóteles muestra una inequívoca dependencia de Posidonio. Se trata en verdad del ensayo de un ecléctico del siglo I después de Cristo, quien adoptó una posición intermedia entre los peripatéticos y la Stoa y considera con reverencia a Platón. Coloca enérgico énfasis en la trascendencia de Dios, y lo convierte, en virtud de su poder, en la causa de todo lo que existe en el mundo, tesis que ilustra mediante numerosas y notables metáforas. Así la obra es un producto característico de la filosofía ecléctica popular.

74. Los académicos de la última centuria antes de Cristo

El centro principal del eclecticismo fue la escuela académica. Hasta entre los discípulos personales de Carneades hubo algunos que abandonaron la hipótesis de la absoluta incognoscibilidad de las cosas. Este paso fue tomado con mayor decisión (al menos en sus últimos años) por Filón de Larisa, discípulo y sucesor de Clitómaco. Se refugió en Roma en el 88 antes de Cristo, donde llegó a ser maestro de Cicerón y murió probablemente alrededor del 79. Quien como él no sólo ponía como tarea de la filosofía el mostrar al hombre el camino de la felicidad sino que intentaba realizarla con la ayuda de una minuciosa teoría ética, combatía también las falsas opiniones y enseñaba un ideal de justicia (Estobeo, II, 7, 2, p. 39). Además, desdeñaba la aplicación de la *epojé*, que Carneades había conservado aun en la ética. Así, no podía satisfacerse, en consecuencia, con un punto de vista que cuestionaba la verdad de toda convicción. De aquí que si bien Filón combatió la doctrina estoica del criterio y consideraba imposible un conocimiento absolutamente cierto de las cosas en el sentido de la "representación conceptual" estoica, no pretendía negar toda posibilidad de conocer. Sostenía que aun Arcesilao y Carneades no habían intentado rechazarla sino que sólo habían refutado las doctrinas estoicas en defensa del platonismo auténtico, pues existe una evidencia inmediata (*enárgeia*) que crea una convicción perfectamente segura y satisfactoria para el investigador aunque no se alcance la certeza incondicionada del concepto. Buscó Filón,

en consecuencia, una vía intermedia entre la mera probabilidad y el conocimiento.

La insostenibilidad de esta posición intermedia fue reconocida por el sucesor de este último, Antíoco de Asdalona (murió el 68 antes de Cristo), quien frecuentó a Filón y al estoico Mnesarco. Sus objeciones a las teorías de la nueva Academia lo enfrentaron finalmente con Filón. Amigo de Lúculo y maestro de Cicerón en Atenas, Antíoco hizo dar a la Academia el paso definitivo del escepticismo al eclecticismo. En tanto Filón todavía se adhería a la doctrina según la cual no hay nada absolutamente cierto, aquél renovó la validez de la certeza y se adhirió a un pronunciado dogmatismo. Entre otras objeciones dirigidas contra el escepticismo, que tenían particular peso para él y para los estoicos, se hallaba la hipótesis de que sin sólidas convicciones no era posible lograr una conducta racional en la vida. Él combatió al escepticismo con argumentos lógicos y señaló que sin la verdad no puede haber ninguna probabilidad ni evidencia inmediata; que es contradictorio afirmar que nada puede ser demostrado; que no podemos hablar de ideas falsas y al mismo tiempo negar la distinción entre lo falso y lo verdadero. A la pregunta sobre dónde debe ser buscada la verdad Antíoco respondió: en aquello en que concuerdan todos los auténticos filósofos. A fin de demostrar que existe, en efecto, tal acuerdo en los puntos más importantes, él expuso los sistemas académicos, peripatético y estoico con el propósito de evidenciar que estas tres escuelas divergen entre ellas sólo en detalles menores, más verbales que esenciales. Esta tarea no era posible sino a costa de muchas inexactitudes. Él mismo se interesó vivamente en la ética y trató de hallar un término medio entre Zenón, Aristóteles y Platón. Decía, por ejemplo, que la virtud basta para la felicidad, pero, que para su más alto grado son necesarios los bienes corporales y externos. Se le dirigió el reproche de llamarse académico, si bien era más un estoico. En verdad él fue simplemente un ecléctico.

Después de la muerte de Antíoco, según lo señalan Cicerón (*Acad.* II, 11) y Enesidemo (en Focio, *Cod.*, 212, p. 170, 14), esta tendencia del pensamiento continuó siendo la prevaleciente en la Academia. Suidas menciona al alejandrino Potamón, contemporáneo de Augusto. Este filósofo dio a su escuela el nombre de *ecléctica*. Lo que sabemos de sus doctrinas es una combinación

superficial de ideas sin originalidad que en gran medida recuerdan a Antíoco.

75. La escuela peripatética

El eclecticismo tuvo menor difusión entre los peripatéticos contemporáneos. Andrónico de Rodas, jefe de la escuela peripatética en Atenas desde el 70 al 50 antes de Cristo, publicó con la ayuda del gramático Tiranio una edición de los escritos de Aristóteles. Su investigación sobre la autenticidad de esas obras y sus comentarios sobre muchas de ellas dieron impulso al asiduo estudio de Aristóteles al cual se dedicó desde entonces la escuela peripatética. Como resultado de tales estudios se hacía muy difícil atribuir al estagirita opiniones que no le pertenecían. Empero, ni Andrónico ni su discípulo Boeto de Sidón que en su rechazo de la inmortalidad y en otros puntos representaba la concepción naturalista de las doctrinas peripatéticas, renunciaron a su independencia de juicio frente a Aristóteles.

Que no faltaban autores dispuestos a introducir elementos extraños dentro de la teoría aristotélica se muestra en dos tratados de sus obras: el libro *Sobre el mundo* y el pequeño ensayo *Sobre las virtudes y los vicios*. El último recuerda la teoría platónica de la virtud más que la aristotélica, pero parece ser el trabajo de un peripatético.

76. Los eclécticos romanos

El eclecticismo del siglo I antes de Cristo asume forma peculiar entre los filósofos romanos. El hombre cuya influencia histórica excede ampliamente de la de sus contemporáneos es M. Tulio Cicerón (106-43). Debe su éxito no a la profundidad o independencia de su pensamiento sino a la destreza con que supo exponer las doctrinas de los griegos —sin desconocer su superficial contacto con ellas— de manera clara y apropiada para sus coetáneos y sucesivas generaciones de lectores latinos.

Cicerón se hallaba familiarizado con las principales tenden-

cias filosóficas: había estudiado el épicureísmo con Fedro y Zenón de Sidón, el estoicismo con Diadobo y Posidonio, y las doctrinas de la Academia con Filón y Antíoco. Se consideró un integrante de la nueva Academia y siguió resueltamente a la escuela en sus métodos de discutir el pro y el contra sin llegar a una decisión final. El motivo central de su escepticismo yace no tanto en razones científicas, que él tomó de los académicos, como en el conflicto con las autoridades filosóficas. Así está pronto a abandonar sus dudas en el grado que estas contradicciones pueden ser reconciliadas. De aquí que si bien él creyó que debíamos renunciar al conocimiento en el pleno sentido de la palabra, sin embargo, atribuye a la probabilidad un significado mucho mayor que Carneades. Se expresó con gran decisión sobre aquellos temas que más le interesaban: los principios morales y las cuestiones teológicas y antropológicas con ellos relacionados; pues estaba convencido de que los conceptos justos son implantados en nosotros por la naturaleza, que pueden ser extraídos directamente de nuestra propia conciencia, y confirmados por acuerdo universal. Las teorías que erigió sobre esta base no eran originales ni se hallaban libres de vacilaciones. En su ética se opuso en forma decisiva al epicureísmo aunque no pudo encontrar ningún apoyo firme entre las doctrinas estoicas y académico-peripatéticas. Mientras se complacía con la sublimidad de las doctrinas estoicas no aprobaba la unilateralidad que necesariemente deriva de ellas. En teología la creencia de Dios y la Providencia, y en psicología la fe en la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad armonizaban con sus propias y arraigadas convicciones. Mas no pudo llegar a ninguna decisión definitiva sobre la naturaleza de Dios o de nuestra mente. En general él osciló alrededor del espiritualismo platónico sin lograr, empero, evitar por completo la influencia del materialismo estoico. No se sintió íntimamente vinculado a la religión popular como tal, pero sí deseó conservarla en interés de la comunidad, aunque liberándola de la superstición en todo lo posible. El ideal de la humanidad ya formulado por los estoicos del círculo de Escipión fue convertido por él en un principio ético y educativo. Junto a Cicerón debe citarse a su amigo M. Terrencio Varrón (116-27) quien fue, sin embargo, más un erudito que un filósofo. Discípulo de Antíoco, a quien representa en el escrito ciceroniano *Acad. post.*, siguió al maestro en su ética (según

Agustín, *De civ. Dei*, XIX, 1-3), la que para él era la parte más importante de la filosofía; pero a igual que su maestro se aproximó en muchos aspectos al punto de vista de los estoicos, en particular al materialismo de éstos. En teología se adhirió cada vez más a los estoicos, sobre todo a Panecio y Posidonio. Los siguió en la descripción de la divinidad como alma del mundo y creyó que en la forma de los dioses del politeísmo las fuerzas del alma eran veneradas en cuanto operaban en las diversas regiones del universo. Por otro lado, él adoptó la distinción estoica de una triple teología y su aguda crítica de la mitología de los poetas y llegó hasta expresar su abierto rechazo de importantes partes de la religión popular.

Una ramificación del estoicismo fue la escuela fundada alrededor del año 40 antes de Cristo por Q. Sestio, un romano de buena familia, que abandonó la carrera política por la filosofía. Lo sucedió su hijo, pero el círculo se extinguió pronto. A esta escuela perteneció Soción de Alejandría, quien en los años 18 al 20 después de Cristo fue maestro de Séneca, del erudito enciclopedista Cornelio Celso, de Fabiano Papirio y L. Crasicio. Lo que sabemos de estos hombres muestra que ellos fueron moralistas que propugnaron enérgicamente los principios estoicos. La influencia que ejercieron se debió más a su propia personalidad que a méritos filosóficos intrínsecos. Combinaron elementos pitagóricos con los estoicos; por ejemplo, en Sestio el autoexamen a que él mismo se sometía cada mañana, la abstinencia de alimento animal eran recomendados, sin embargo, sólo por razones morales, mientras su discípulo Soción aducía la teoría de la transmigración como motivo de tal abstinencia. Finalmente la influencia platónica parece haber gravitado en las opiniones de Sestio sobre la incorporealidad del alma.

77. La filosofía greco-judía

La filosofía greco-judía como la representaron Filón y sus predecesores exhibe un completo eclecticismo combinado con un sincretismo religioso y una transición al misticismo. Los judíos, a pesar de su particular exclusivismo, no dejaron de sentirse afectados por la fusión de los mundos griego y oriental que se produjo

en el período helenístico. Encontramos muchos rastros de influencia mutua. En el lado griego monstruosidades tales como el culto "de lo Supremo" o "el Señor" en Asia Menor, en donde chocaban el Sabazio frigio y el judío Señor Zebaoth, en tanto que para numerosos griegos la religión judía con su libre adoración de imágenes de Dios aparecía como la religión del iluminismo filosófico. La diáspora judía se extendió a la mayoría de las grandes ciudades y ello habilitó a griegos y romanos para familiarizarse con las costumbres y creencias judaicas. Por otra parte, los judíos que se habían radicado en medio del mundo helenístico no pudieron escapar a su influencia. Así el libro *Köheleth* (Eclesiastés), adjudicado a *Salomón*, escrito alrededor del 200 antes de Cristo, traduce claramente el influjo de la filosofía estoica, mientras que el *Libro de Sabiduría*, también atribuido a Salomón, y tal vez del año 30 antes de Cristo, contiene indiscutibles elementos pitagóricos y platónicos en su idea de la preexistencia del alma y su prisión en el cuerpo, el supuesto de una materia primaria y la hipótesis de la sabiduría divina. Pero la prueba más decisiva de la helenización de los judíos en la diáspora está dada por el hecho de que su comunidad mayor, la de Alejandría, había olvidado por completo el lenguaje hebreo nativo al punto de que necesitaban una traducción griega de sus propios escritos sagrados, los llamados *Septuaginta*, comenzados probablemente durante el reinado de Tolomeo II, Filadelfo (285 - 247). La creación mítica de este libro mediante el esfuerzo de 70 (ó 72) intérpretes está revelada en la Epístola de Aristeas, escrita alrededor del año 100 antes de Cristo. Es el trabajo de un autor judío que se cubre con una máscara pagana y se complace en los tropos de la filosofía estoica. Sus métodos alegóricos, en los que anticipa a Filón, se aplican a la interpretación de la ley del Viejo Testamento. Muy anterior es el judío Filóbulo llamado el peripatético, quien dedicó al rey Tolomeo Filometor su comentario sobre el Pentateuco. En los fragmentos conservados por Eusebio se intenta vincular el origen de las doctrinas de los filósofos griegos, tales como Pitágoras, Sócrates y Platón, con los escritos mosaicos, en parte por la interpretación alegórica de éstos, y también mediante la falsificación de los textos griegos, como se puede ver en un gran fragmento órfico cuyo texto ha sido preservado. Otra falsificación judía del siglo I después de Cristo es el poema del pseudo Focílides, colec-

ción de aforismos morales que fueron atribuidos a los viejos poetas gnómicos del siglo sexto antes de Cristo. Quedan aún por mencionar dos sectas religiosas, las que en sus opiniones y costumbre presentan una notable mezcla de la fe y la piedad judías con las especulaciones y preceptos griegos, y en particular con los órfico-pitagóricos. Una es la de los terapeutas, que tuvo su origen en Egipto. Era una sociedad de ascetas que llevaban una vida de extrema piedad y se dedicaban a la interpretación alegórica y a las especulaciones teológicas. Sus principios fueron descritos por Filón en sus obras sobre *La vida contemplativa.* La otra es la secta mucho más importante de los esenios que emergió en el suelo de Palestina, y es mencionada por Josefo junto con los fariseos y los saduceos, y habría florecido alrededor del año 160 antes de Cristo. Vivían como una especie de orden religiosa dentro de una estricta disciplina y sometidos a una división jerárquica de autoridades. Poseían doctrinas secretas que se basaban en la interpretación de los textos sagrados. Practicaban el comunismo de los bienes y en los grados más elevados imponían el celibato, mientras que el matrimonio para las jerarquías inferiores estaba sujeto a severas restricciones. Rechazaban los sacrificios sangrientos, no consumían carne ni vino y defendían un dualismo tajantemente definido que formaba la base de su ascetismo. Creían en la preexistencia del alma y su supervivencia después de la muerte y suponían que la oposición del bien y el mal penetraba el mundo entero. Adoraban la luz del sol y los elementos como manifestaciones de Dios y atribuían gran importancia a la creencia en los ángeles. El poder de la profecía fue considerada como la más alta recompensa de la piedad y el ascetismo y a muchos de ellos se les ha adjudicado la posesión de este don. Era inevitable que el estrecho contacto entre judíos y griegos provocase reacciones. Antíoco Epifano en su intento de helenizar a los judíos de Palestina por la fuerza pudo confiar en un partido numeroso que favorecía a los griegos, mientras que la creciente cantidad e importancia de los judíos en las ciudades griegas provocaba enérgicos movimientos antisemitas. El desarrollo total de este proceso alcanzó su culminación en la vida y obras de Filón de Alejandría.

El nacimiento de Filón se produjo entre los años 20 ó 30 antes de Cristo; su muerte no debió acontecer más allá del año 40 de nuestra era. Fue un verdadero hijo de su pueblo, lleno de la

más profunda reverencia por sus escritos sagrados y en particular por Moisés. Sostenía que tales obras habían sido literalmente inspiradas por Dios no sólo en el texto original sino también en la traducción griega. Pero al mismo tiempo él resultó el discípulo y admirador de los filósofos griegos Platón, Pitágoras, Parménides, Empédocles, Zenón y Cleantes. Estaba convencido de que una y la misma verdad se encontraba en ambas fuentes; por supuesto sólo es perfecta y pura aquella de las revelaciones judías. Justificaba esta creencia por los métodos tradicionales; por una parte, supuso que los sabios helénicos emplearon los escritos del Viejo Testamento y por otra empujó hasta sus últimos límites la interpretación alegórica de esos escritos de manera que podía así descubrir el sentido que quisiera en cualquier pasaje. De aquí que aunque él deseaba no ser más que un intérprete de la Sagrada Escritura y exponía su opinión casi solamente en esta forma —pues el conocimiento de Dios en sus revelaciones es el "camino real" que se distinguía de todo otro pensamiento humano— su sistema es en realidad una mezcla de la filosofía griega y la teología judía, cuyas partes científicas derivan predominantemente de aquélla. La filosofía que él siguió pertenecía por completo a la forma de platonismo que durante la época precedente se había venido desarrollando, sobre todo en Alejandría, la que a veces era designada con el nombre de Platón o de Pitágoras, si bien el estoicismo, particularmente en Filón, contribuyó en gran medida a integrarse con ella.

La idea de Dios constituye el punto de partida del sistema de Filón. Aquí, sin embargo, se cruzan las diversas tendencias de las que emergió la especulación de este autor. Tenía una concepción tan elevada de la superioridad de Dios con respecto a lo finito que creía que no había idea ni palabra para expresar su grandeza. Dios aparece como más perfecto que toda perfección, mejor que el Bien, sin nombre ni cualidad. Es inconcebible. Sólo podemos, como dice Platón, saber que él es, no lo que es; únicamente el nombre de Ser (Jehová) le es aplicable. Además, Dios debe incluir todos los seres y todas las perfecciones en sí mismo; porque lo finito puede derivar estas cualidades sólo de él, y es por cierto para evitar aproximarse demasiado íntimamente a su perfección que le son negados todos los predicados finitos. Debemos atribuirle una incesante actividad y toda perfección en las cosas creadas tienen que pro-

venir de él. Resultaba evidente para los platónicos y los judíos monoteístas que esta actividad sólo podía ser dirigida a los supremos fines, y que de las dos cualidades esenciales de Dios —el poder y la bondad— la segunda expresa su esencia mejor que el primero.

Para unir esta absoluta actividad de Dios en el mundo con su absoluta trascendencia Filón tuvo que recurrir al supuesto que era familiar a otros pensadores de la época; pero que nadie antes de Plotino le dio un aspecto tan sistemático: la concepción de los seres intermedios. Con el propósito de definir la naturaleza de estos seres, aparte de la creencia en los ángulos y demonios, y las afirmaciones de Platón sobre el alma universal y las ideas, se sirvió sobre todo de la doctrina estoica de los efluvios de la divinidad que se difunden por el mundo. Filón llamó a estos seres intermedios fuerzas (*dunámeis*) y las describió, por un lado, como cualidades de la divinidad, como ideas o pensamientos de Dios, esto es, como parte de la potencia o razón que dominan en el mundo, y por otro, como servidores, representantes y satélites de Dios, o ejecutores de su voluntad, almas, ángeles y demonios. Le pareció imposible armonizar estos dos mundos de exposición y dar una respuesta clara al problema de la personalidad de estas fuerzas. Todas éstas, sin embargo, se resumen en una: el Logos, que es el mediador absoluto entre Dios y el mundo, la sabiduría y razón de Dios, la idea que comprende a todas las ideas, el poder que abarca a todos los poderes, el representante y mediador de Dios, el instrumento de la creación y gobierno del universo, el ángel supremo, el primogénito de Dios, el segundo Dios El Logos es el modelo originario del mundo y la fuerza que crea todo lo que existe en él, el alma que se viste con el cuerpo del mundo a manera de una vestimenta. En una palabra, tiene todas las cualidades del Logos estoico, si se lo piensa como distinto de Dios como tal y libre de los rasgos que fueron la consecuencia del materialismo estoico. Su personalidad, empero, es tan incierta como la de las *fuerzas* en general. Y así debe ser, porque sólo en cuanto el concepto de Logos oscila entre el de una esencia personal distinta de Dios y el de una fuerza divina impersonal o cualidad, puede, al menos aparentemente, resolver el insoluble problema al que tiene que servir: hacer comprensible cómo Dios puede estar presente con su fuerza y actividad en el mundo y en todas sus partes,

en tanto que él es por su propia esencia por completo extraño a ese mundo con cuyo contacto se contaminaría. La naturaleza del mundo puede comprenderse sólo parcialmente a partir de la potencia divina que actúa en él. Para explicar el mal y las imperfecciones de la existencia finita, y especialmente el mal moral que se adhiere al alma como consecuencia de su unión con el cuerpo, debemos presuponer un segundo principio que Filón, con Platón, sólo podía hallar en la materia. También en su descripción más pormenorizada de la materia sigue al filósofo griego, aunque él la considera como espacial y así la llama no-ser *(me on)* siguiendo a Platón, o bien *ousía*, de acuerdo con los estoicos. Del caos formó Dios el mundo, con la mediación del Logos, que por tal causa tiene principio mas no fin. Filón, igual que los estoicos, estimaba que el mundo es sustentado por la potencia de Dios que actúa en él y que se manifiesta de modo magnífico en los astros, verdaderos dioses visibles. Él defendió la perfección de éstos en el sentido de la teodicea estoica, pero no omitió expresar su pensamiento de que todo está ordenado según números por la frecuente aplicación del simbolismo matemático pitagórico. En su antropología, la parte de la física que más le interesa, Filón se atiene a la tradición platónico-pitagórica de la caída del alma, la supervivencia incorpórea de las almas purificadas, después de la muerte, la migración de aquellas que no han alcanzado su grado de pureza, la afinidad del espíritu humano con Dios, las divisiones del alma y la libertad de la voluntad. Pero lo más importante para él era el tajante contraste entre la razón y los sentidos. El cuerpo es la tumba del alma, la fuente de todos los males que la abruman. De la mezcla del alma con el cuerpo surge en el hombre la inclinación al pecado, del cual nadie puede liberarse desde el nacimiento hasta la muerte. De aquí que la mayor emancipación posible de los sentidos sea uno de los requerimientos de la ética filónica. A igual que los estoicos pretende alcanzar la apatía, la erradicación de todas las pasiones; considera la virtud como el único bien, rechaza el placer sensual y profesa la simplicidad cínica. Se apropió las doctrinas cínicas y estoicas de las virtudes y las emociones, la descripción del sabio y la diferencia entre éste y los adeptos avanzados; enseñó además con ellos su cosmopolitismo. Mas en su filosofía el lugar de la fe en sí mismo de los estoicos es reemplazada por la confianza en la divinidad.

Todo bien en nosotros es obra de Dios. Sólo él puede inculcarnos la virtud. Únicamente quien hace el bien por el bien mismo es bueno en verdad. Sólo de la fe proviene la sabiduría sobre la cual descansa toda virtud. Pero aun en esta virtud atribuye menos valor a la acción que al conocimiento, o, más correctamente, exalta la intimidad del sentimiento piadoso del alma. Pues no sólo le repugna la vida activa ("política"), porque ésta nos compromete en las cosas externas y nos aleja de nosotros mismos, sino que también la ciencia tiene a sus ojos valor como medio para fundar la religiosidad. Aun la perfección religiosa posee grados. Así la virtud "ascética", esto es, basada en la práctica (la de Jacobo), es inferior a aquella que se funda en la enseñanza (la de Abraham); y ambas son menos valiosas que las que emanan directamente de una naturaleza favorecida por la gracia de Dios (la de Isaac). El último y supremo fin de la virtud es Dios, a quien nos aproximamos más y más a medida que mayor es la aspiración que nos empuja hacia él. Así pues, por indispensable que sea la ciencia, sólo alcanzamos el designio más elevado cuando después de superar toda mediación, aun el Logos mismo, y en estado de inconciencia, en éxtasis, recibimos en nosotros la luz que viene de lo alto y así contemplamos a Dios en su pura unidad y le permitimos actuar en nosotros.

Esta iluminación se efectúa por influjo del espíritu divino invisible dentro del hombre, por la fuerza cósmica que procede de Dios. La "sabiduría pura" así revelada en el éxtasis nada tiene que ver con el conocimiento humano que puede ser aprendido. Es sabiduría celestial, en una palabra, aquella que en otros autores recibe el nombre de *Gnosis*, término que el mismo Filón elude.

Con tales opiniones Filón, a pesar de su dependencia de Platón, Jenócrates, la Stoa y en particular Posidonio, trasciende los límites de la filosofía y cae en el misticismo. Sus ideas son por completo diferentes de las de la filosofía griega. En ésta tenemos los principios de la autonomía de la razón y la audaz búsqueda en pos del conocimiento humano. En Filón hallamos el desprecio de la razón y la ciencia y la fe en las revelaciones de los libros sagrados; en los griegos la íntima relación de Dios y el mundo, generalmente en la forma de inmanencia; en aquél la completa trascendencia de Dios, el dualismo más pronunciado entre Dios y el mundo, que hace necesaria la introducción de seres intermedia-

rios para vincular ambos extremos; entre los helenos el reconocimiento de lo sensible y al mismo tiempo del poder moral del hombre para su control; en el pensador judío la concepción oriental y ascética de lo corpóreo como fuente del mal y la creencia en la innata corrupción de la naturaleza humana; en los otros, la meta del designio mental es la intuición de la naturaleza del mundo y la perfección ética, ambas alcanzadas mediante nuestros propios esfuerzos, mientras que en Filón se trata de la contemplación de Dios en éxtasis, el cual como acto de gracia divina significa liberarse de las ataduras de la carne; finalmente en los griegos tenemos el sabio como modelo más elevado de hombre, y en su opuesto el sacerdote y el profeta. Así el sistema de Filón se presenta más como una mezcla de la teología judía con el misticismo griego que como una real filosofía. No obstante, él fue pronto olvidado por sus compatriotas judíos y sus compañeros de culto, en tanto que, por otra parte, se convirtió en el precursor del neoplatonismo y ejerció considerable influencia en la elaboración del dogma de la iglesia cristiana.

CUARTO PERÍODO

LA FILOSOFÍA DEL IMPERIO ROMANO

78. Introducción

La vida y la actividad de Filón caen, con respecto a su cronología, en el período del Imperio Romano; intrínsecamente, sin embargo, él pertenece a la época helenística, la que le proveyó las bases de su pensamiento. Más arriba expresamos que el comienzo del Imperio Romano no originó ningún período importante en el desarrollo de la filosofía. La transición de la forma republicana a la monárquica y a la administración del imperio no afectó de modo directo a la filosofía. El imperio mundial, sobre cuyo suelo se habían expandido si no originado las ideas cosmopolitas de la filosofía permaneció sin alterarse y los griegos que aún seguían siendo los abastecedores y creadores de las ideas filosóficas, ya hacía tiempo que habían dejado de representar parte activa alguna en la política cuando el mismo destino eclipsó a las altas clases helenizadas de Roma. Aun las actitudes diferentes de los emperadores romanos frente a la filosofía no tuvieron significado decisivo. Sólo alcanzó importancia el hecho de que Marco Aurelio, quien se convirtió en adherente de la escuela estoica, instituyó cátedras en Atenas para las cuatro tendencias filosóficas constituidas por la academia, los peripatéticos, la Stoa y el Jardín. Además, es casi unánime el juicio de que el empeño por realizar la idea del *optimus princeps*, del soberano que gobierna de acuerdo con los principios de la justicia y que considera la *salus publica* como el criterio supremo observado en emperadores tales como Augusto, el Nerón de los

primeros cinco años de la regencia de Séneca, Trajano y en particular Adriano, Antonino Pío y Marco Aurelio, fue el resultado de la difusión de ideas políticas que la filosofía y especialmente el estoicismo medio había introducido en el mundo romano. Mas las viejas escuelas filosóficas continuaban su existencia, y muchas que parecían ya extinguidas, por ejemplo, el pitagorismo, los cínicos y el escepticismo experimentaron un franco renacimiento. No obstante, podemos reconocer en la filosofía del imperio ciertos rasgos distintivos que le dan su sello peculiar. No se trataba simplemente de que el proceso de mutua aproximación de las escuelas, que había comenzado en el período helenístico, prosiguiera, sino sobre todo de que una sombra de cansancio, de agotamiento se hacía sentir como presagio de su extinción. En la ética estoica en especial, el heroísmo que había dado a un Catón y a muchos estoicos de los primeros tiempos del imperio la fortaleza para tornar su espalda a una vida que ya no era digna de vivirse, fue reemplazado por una honorable aunque débil resignación y renuncian ante el destino. Además, el renacimiento del escepticismo revela la debilidad de la especulación filosófica y el correspondiente desarrollo del misticismo es rasgo característico de esta última fase de la filosofía griega y su inminente fin. En las clases inferiores del pueblo aquél ganaba terreno mediante la propagación de las religiones orientales de misterio, y entre las clases elevadas lo lograba al amparo del neoplatonismo y del neopitagorismo, sistemas dentro de los cuales también el misticismo predominaba sobre la filosofía y así preparaba su ocaso.

Toda la actitud mental en que descansa el neoplatonismo es en el fondo idéntica a la de su joven y vigoroso oponente, la religión cristiana, lo que explica por qué aquél no podía ofrecerle una adecuada resistencia. Sin embargo, la victoria de la nueva religión no fue en modo alguno completa; muchas ideas de la antigua sabiduría de la filosofía griega se introdujeron en la teología especulativa de la fe cristiana y persistieron en el dogmatismo de la iglesia.

I. CONTINUIDAD Y RENACIMIENTO DE LAS VIEJAS ESCUELAS

79. Los últimos estoicos

En la Stoa posterior, cuyo desarrollo pertenece a las dos primeras centurias del imperio, dos tendencias pueden distinguirse: una se ocupó de la exposición científica de las doctrinas estoicas, en tanto que la otra puso su mayor énfasis en divulgar y aplicar prácticamente los principios morales de la escuela. En esto el grupo reconoce los viejos fundamentos del sistema pero se acerca en alguna medida a los cínicos. Acentuaron las ideas religiosas de sus antecesores —la afinidad del hombre con Dios, de los hombres entre sí y el consecuente deber del amor de aquellos que se hallan más próximos a nosotros, la clemencia y el perdón— y ocasionalmente tomaron conceptos del platonismo.

A la primera de estas tendencias pertenece Ario Dídimo de Alejandría, amigo y maestro de Augusto. Escribió, tal vez, para uso del emperador, una exposición de las doctrinas de los filósofos más prominentes que favorecía la necesidad de una rápida orientación de estos estudios. Unos pocos fragmentos de su libro se han conservado. Que él practicó activamente los principios estoicos queda indicado por los restos de su consolación dirigida a la emperadora Livia después de la muerte de Druso (año 9 antes de Cristo).

Es probable que Heracleito deba ser incluido en la época de Augusto, pero de aquél no sabemos nada, excepto que fue autor de las *Alegorías homéricas*, que aún subsisten. En este libro intentó, mediante una interpretación en parte física y en parte ética de los pasajes que se oponían a sus puntos de vista, deducir de Homero un sentido oculto más profundo. El mismo espíritu inspiró el manual de teología griega de L. Anneo Cornuto, maestro y amigo de los poetas Persio y Lucano, quienes fueron expulsados de Roma por Nerón después de la conjura de Pisón (65 después de Cristo). Él aprovechó fuentes anteriores, quizá Cleantes y Apolodoro de Atenas (180-109 antes de Cristo).

Estos hombres fueron aventajados en importancia por L. Anneo Séneca, hija del retórico Séneca. Nació muy poco después del comienzo de nuestra era en Córdoba, y fue durante largo tiempo

tutor, y con Burro, consejero de Nerón, por cuya orden murió en el año 65. Séneca se opuso a las doctrinas de su propia escuela en puntos de significado secundario; no obstante, su filosofía refleja un espíritu algo diferente del que distingue a los viejos estoicos. Utilizó otras autoridades aparte de los estoicos, particularmente las obras de Epicuro. En primer término se contrajo casi por entero a la moral. Se familiarizó con la lógica estoica, pero no se sintió inclinado a realizar minuciosos estudios sobre ésta. Alabó la sublimidad de la física y en su *Quaestiones Naturales* adoptó la meteorología de Posidonio; sin embargo, de esta parte de la filosofía sólo tuvieron interés más profundo para él los aspectos teológicos y antropológicos reconocidos como de aplicación práctica. Sin contradecir el materialismo estoico y el panteísmo puso particular énfasis en los rasgos éticos de la idea estoica de Dios sobre la cual se basaba su fe en la providencia, y en la antropología hizo resaltar la doctrina del parentesco de la mente humana con Dios y su supervivencia después de la muerte. Su enseñanza moral, empero, no coincide totalmente con el viejo estoicismo cuyos principios y preceptos repite. Séneca se halla en exceso obsesionado por la debilidad y perversidad de los hombres, en cuyas vivas descripciones se asemeja sorprendentemente a su contemporáneo, el apóstol Pablo, para poder enfrentar los problemas morales con la firme confianza del antiguo estoico. En su desesperación por encontrar un sabio en este mundo, o de llegar a serlo él mismo, se inclinó a disminuir las exigencias que planteaba a los hombres. Por seria que fuera su insistencia en la necesidad de la tarea moral sobre nosotros mismos para independizarnos de lo externo y por cálida que resultase su alabanza de esta autonomía, él atribuía a menudo, no obstante, una importancia mayor a los bienes y males externos que la que era en verdad permisible entre los estoicos. Además, aunque subrayó con vigor la unión natural de los hombres, a la manera de su escuela, cada estado individual, empero, comparado con los grandes estados mundiales, le parecía aún menos digno de la atención del sabio que lo que había sido el caso para los estoicos. En su cosmopolitismo, también, los rasgos más suaves tales como el amor al hombre y la compasión están marcados con mayor energía que en aquéllos. Asimismo el efecto de su moral sobre su antropología y su teología es extraordinario. Cuanto más dolorosamente experimentó la fuerza de los sentidos y de las pasiones, con mayor vigor

extrajo, a pesar de su materialismo, el contraste entre el cuerpo y el alma. En muchas cosas él expresa el deseo de liberarse de los vínculos del cuerpo y elogia a la muerte como el comienzo de la verdadera vida en un tono que parece más platónico que estoico. Por igual motivo distingue, como Platón y Posidonio, una parte irracional y dos racionales en el alma. Cuanto mayor es el valor que asigna en la lucha entre la razón y los sentidos al pensamiento de que esa razón es la parte divina del hombre y sus leyes la voluntad de Dios, más decididamente debió diferenciar a la divinidad como la fuerza activa de la materia inerte. Séneca afirmó que la divinidad recibe el culto adecuado sólo a través de la pureza de la vida y el conocimiento de Dios y no en los sacrificios; sólo en el altar del propio pecho y no en los templos. Y como digno representante del estoicismo romano, atacó los absurdos de la mitología y la superstición del credo existente.

Musonio Rufo de Volsini se ocupó aún con mayor exclusividad de la ética. Fue un estoico que durante el reinado de Nerón y los flavios gozó de alta reputación como maestro de filosofía en Roma y sufrió el destierro en dos ocasiones por orden de Nerón y Vespasiano. Numerosos fragmentos de sus conferencias, que fueron registradas por su discípulo Lucio, han sido conservadas por Estobeo. La virtud, según Musonio, es el único fin de la filosofía. Los hombres están moralmente enfermos; el filósofo es el médico que ha de curarlos. La virtud, sin embargo, es mucho más un problema práctico y de educación que de enseñanza. La tendencia hacia ésta es innata en nosotros y puede ser convertida fácilmente en una convicción. Lo más importante es aplicar esta convicción. De aquí que el filósofo necesite sólo unas pocas proposiciones científicas. Él debe mostrarnos lo que está en nuestro poder y lo que es inalcanzable. La aplicación de nuestras ideas yace en nuestro poder y nada más. Así nuestra virtud y felicidad se apoyan sólo en esto; todo lo restante es indiferente y debemos someternos incondicionalmente a ello. En la aplicación de estos principios a la vida humana encontramos una verdadera enseñanza moral que en algunos puntos se inclina hacia la simplicidad estoica y conserva su acento filantrópico y compasivo aun ante el insulto. Musonio, por su parte, sin permanecer ciego frente a las diferencias de los sexos, abogó con energía por la emancipación de la mujer. Su fuerza no yacía tanto en la originalidad de su pensamiento como en la

manera característica en que acomodaba su vida a sus propias teorías.

Epicteto de Hierápolis (50-138) fue discípulo de Musonio. Vivió primero en el reinado de Nerón como esclavo y luego como hombre libre en Roma. En el año 89 ó 93, cuando Domiciano expulsó de Roma a todos los filósofos se trasladó a Nicópolis, Epiro. Aquí el historiador Flavio Arriano escuchó sus lecciones y las recopiló en ocho libros, de los cuales se han conservado cuatro. Además hizo un extracto de las doctrinas de su maestro que editó en un pequeño manual en la forma de un catecismo. Igual que su maestro, Epicteto consideraba a la filosofía simplemente como un ejercicio para la virtud, un remedio de los defectos morales. Sin embargo, él realizó un estudio completo de la lógica y de la física de la vieja Stoa, en particular de los trabajos de Crisipo. Extrajo de ellos la base necesaria para sus preceptos morales: la creencia en Dios y su cuidado por el hombre, la estructura racional y el curso del universo, y la afinidad de la mente humana con Dios. Entre la mente y el cuerpo, a pesar de su materialismo, él, como Séneca, trazó un contraste que es casi dualista por su carácter, en tanto que abandonó la creencia en la inmortalidad personal después de la muerte. Su teoría moral, asimismo, pudo prescindir más fácilmente del aparato sistemático, pues como Musonio creía que los principios éticos generales son innatos en nosotros. Epicteto sostenía con éste que sólo una cosa yace en nuestro poder: la voluntad, el uso de nuestras ideas. Afirmaba que nuestra felicidad depende sólo de esta alternativa; todo lo demás lo consideraba con tanta indiferencia que la distinción entre lo deseable y lo condenable apenas tenía significado para él. En este sentido se aproximó íntimamente a los cínicos, con los cuales concordó, además, en sus opiniones sobre el matrimonio y la vida cívica, en tanto que describió al cínico como al auténtico filósofo. Por otra parte, predicó no sólo la sumisión incondicional al curso del mundo, sino también la filantropía más amplia y generosa. Apoyaba esta exigencia sobre todo al señalar la similar relación de todos los hombres con respecto a Dios. Su filosofía tiene, en general, un carácter religioso. El filósofo aparece como el servidor y emisario de Dios y aunque su actitud hacia la religión popular fue bastante libre, resultó más un predicador moral imbuido de sincera y entusiasta piedad que un pensador sistemático. Este hecho, empero, acreció su influencia que tal vez no hubiera

alcanzado de otro modo, y una inscripción hallada en los acantilados de Pisidia ensalza al antiguo esclavo como "fuente de bendición y alegría".

En la primera mitad del siglo segundo vivió el estoico Hierocles descrito por Gelio (IX, 5, 8) como "vir sanctus et gravis". Partes de un libro popular sobre moral, arreglado de acuerdo con las exigencias del deber, han sido conservados por Estobeo. De índole más científica son los fragmentos de la *Ética elemental* descubiertos en un papiro. Este trabajo, que da un relato detallado del origen y desarrollo de la conciencia en los seres vivientes, según su peculiaridad, ajustado a las líneas de la vieja concepción estoica, parece haber formado la base para su teoría de la virtud y de los deberes.

Aproximadamente contemporáneo suyo fue Cleómedes, cuya introducción a la astronomía es importante porque utilizó a Posidonio como fuente.

El noble Marco Aurelio Antonino (nacido en 121, corregente en 138, emperador en 161 y muerto en 180), autor de doce libros de *Meditaciones*, que son en parte hojas de su diario escrito en campaña en estilo aforístico, concuerda con Epicteto, a quien admiró grandemente, en su desdén por toda investigación teorética, en su visión religiosa del mundo y en su retiro dentro de la propia conciencia. Su creencia en la divina providencia, cuya preocupación por el hombre se muestra no sólo en el total ordenamiento del universo sino también en revelaciones extraordinarias, lo lleva a aceptar en cada cosa el orden que la naturaleza impone y que los dioses pueden determinar. Su intuición del cambio que ofrecen los fenómenos y la transitoriedad de todo lo existente le enseñaron que nada externo debe ser deseado como un bien o tenido como un mal. Su convicción del origen divino y de la naturaleza de la mente humana suscitó la urgencia de adorar sólo el *daimon* en su propio pecho y esperar la felicidad de éste únicamente. En el reconocimiento de que todos los demás poseen la misma naturaleza halló el impulso hacia la más ilimitada y generosa filantropía. Lo que distingue a Marco Aurelio de Epicteto, aparte de sus diferentes juicios sobre las actividades políticas, consecuencia lógica de sus distintas situaciones en la vida, es el hecho de que la influencia del dualismo ético sobre la antropología y la metafísica, que ya había aparecido en Posidonio y Séneca, resulta aún más acentuado en el emperador que en el ex esclavo. Marco Aurelio sostenía

que el alma retorna a la divinidad por algún tiempo después de la muerte; pero esto sugiere más platonismo que estoicismo cuando distingue la mente o la parte dominante como el principio divino y activo no sólo del cuerpo sino también del alma o *pneuma* y subraya que Dios contempla las mentes libres de sus envolturas corpóreas en el instante en que su razón entra en contacto directo con las efluencias de aquéllas. El materialismo estoico se revela aquí en el acto de convertirse en el dualismo platónico. Un llamativo contraste frente a la general dulzura e indulgencia del emperador lo ofrece el duro tratamiento que dispensó a los cristianos, cuya influencia, según él estaba convencido, tal vez por experiencia personal (I, 17; XI, 3), era corruptora.

El canto de cisne de la filosofía estoica se oye en *El cuadro* de Cebes, relato alegórico de la teoría estoica de los bienes, que contiene una mezcla considerable de elementos cínicos y pitagóricos. Esta última influencia está indicada por el seudónimo del autor tomado del *Fedón* platónico y la vieja metáfora de los dos caminos. Este trabajo, que fue conocido por Luciano (*De merc. cond.*, 42), es imitado en la obra cristiana *El pastor de Hermas.*

Casi medio milenio transcurrió entre el fundador y el último representante de la escuela estoica. Su panteísmo coherente ejerció una poderosa atracción sobre muchos hombres distinguidos, en tanto que su ética, que abrazaba toda la humanidad, proveyó a los mejores caracteres de un firme apoyo en medio de la degeneración moral que marcaba la decadencia del mundo antiguo. Con su doctrina del parentesco del hombre con Dios y su humanitarismo universal preparó el advenimiento del cristianismo, mientras que su metafísica y su ética han dejado imborrables rastros en la época moderna en la filosofía de Espinoza, Leibniz, Kant y Fichte.

80. Los cínicos del imperio

La escuela cínica, que reapareció muy poco después del comienzo de nuestra era, debe ser considerada como una forma más unilateral de este pensamiento moral estoico. A medida que los elementos científicos de la filosofía estoica se veían más empujados hacia planos secundarios por la insistencia en el aspecto práctico mayor resultaba la aproximación de aquéllas al cinismo de que había sur-

gido. En tanto las condiciones políticas y morales se habían tornado más depresivas después del último siglo de la república romana, pareció también necesario contrarrestar la corrupción y la angustia de la época según la manera estridente pero efectiva de los viejos cínicos. Varrón en sus *Sátiras Menipeas* ya había evocado esas sombras a fin de presentar la verdad a sus contemporáneos en el estilo más contundente posible. Las *Cartas* de los cínicos parecían destinadas a apoyar un auténtico reconocimiento de la escuela. Mas este cinismo renacido no es semejante a la escuela hedonística del helenismo sino que repite el antiguo y estricto esquema con su agresividad, especialmente frente a los cultos religiosos y la riqueza de las clases poseedoras. En Séneca, quien concede particular estima e importancia a Demetrio entre los cínicos de su tiempo, tenemos los primeros síntomas de este renacimiento. Entre los que siguieron después esta senda son dignos de mención: Enomao de Gadara, que vivió en el reinado de Adriano; Demonax, que murió casi centenario en Atenas; Peregrino, después llamado Proteo, que se quemó vivo públicamente en Olimpia en el año 165, y su discípulo Teágenes. Mas esta escuela, no obstante su notable trascendencia en la historia de la cultura, tiene sólo un significado indirecto para la ciencia como expresión de un estado mental muy extendido. Aun en los mejores de sus representantes los cínicos no estaban libres de muchos excesos y ello servía a no pocos como mero pretexto para una vida de ociosidad y parasitismo, inmoralidad y satisfacción de la vanidad mediante una actitud de orgullosa jactancia. Estos últimos cínicos no fueron creadores de ideas originales. Demetrio y aun Peregrino (alabado por Gelio en *Noct. Att.*, XII, 11, 1, como "vir gravis et constans"), a pesar de su excentricidad, repite los principios morales que la Stoa hacía ya mucho tiempo había convertido en lugares comunes. Demonax, que filosóficamente era un ecléctico socrático, fue objeto de general veneración a causa de su carácter suave, amable y generoso. Enomao en el fragmento de sus *Exorcistas desenmascarados* formula un agudo ataque contra los oráculos y en este sentido defiende la libertad de la voluntad frente a los estoicos. Estos hombres poseían como predicadores morales una amplia e indudable influencia benéfica sobre las ideas y sentimientos de su tiempo. Pero ninguno de ellos aportó alguna contribución valiosa para la ciencia. Puesto que se ocuparon más de una forma de vida que de las opiniones cientí-

ficas estos cínicos tardíos no se vieron afectados por los cambios de los sistemas filosóficos. Sobrevivieron a todas las escuelas excepto a la neoplatónica y perduraron hasta el siglo v, si bien hasta el comienzo del siglo VI contaban aún con adherentes.

Dión y Luciano mantuvieron una curiosa relación con el cinismo. Dión de Prusa, Bitinia (40-120 aproximadamente), fue primero sofista y después de su destierro por Domiciano abrazó la filosofía cínica (*Or.*, 13). Durante su exilio de catorce años llevó la vida de un predicador errante, pero tras de su regreso, en los reinados de Nerva y Trajano, se aproximó estrechamente a la Stoa. En los *Discursos de Diógenes* (6, 8, 9, 10) había exaltado el viejo ideal cínico; ahora se adhería a la concepción estoica del universo ordenado y guiado por Zeus sobre un principio uniforme (*Or.*, 36). En su programa (*Or.*, 7) social y político consideró a la monarquía como la mejor forma de gobierno (*Or.*, 1-4). Gran parte de su obra reconoce a Posidonio como fuente, en particular el notable pasaje sobre el origen de la religión, que todavía hoy es digno de leerse. Su brillante estilo le valió el epíteto de Crisóstomo (elocuente). Luciano de Samosata (120-180) presenta un carácter muy diferente. Utiliza la forma de la sátira menipea en sus ataques a la creencia estoica en la providencia, mientras que en *Peregrino Proteo* y la *Subasta de los filósofos* ridiculiza a los cínicos y a toda la filosofía. Luciano no puede ser realmente llamado filósofo; es más bien un escéptico independiente y un ingenioso periodista. En sus obras proclama con hiriente desprecio la bancarrota de la religión y de la filosofía.

81. Los últimos epicúreos

El epicureísmo, la más dogmática y conservadora de todas las antiguas escuelas filosóficas, se adhirió obstinadamente a sus viejas doctrinas aun durante el Imperio Romano. Esta teoría de un arte intelectual y refinado de la vida no careció nunca de adherentes, en verdad, y su base metafísica, dirigida contra toda ilusión supersticiosa jamás dejó de ser atractiva. Tenemos que mencionar sólo a poetas como Virgilio y Horacio. Esta filosofía en no menor grado que el estoicismo se introdujo en los altos círculos. La emperatriz Plotina, esposa de Trajano, se hallaba en comunicación con los

epicúreos y debido a su influencia Trajano reorganizó la escuela. Lo que le dio nuevo impulso en el siglo II de nuestra era fue la proliferación de las tendencias místicas y las consecuentes creencias en los desatinados milagros y supersticiones que habían surgido desde los tiempos de Posidonio, Filón y el renacimiento del pitagorismo. Esta filosofía epicúrea proveyó una sólida defensa contra tales errores, por lo que no sin razón Luciano dedicó al epicúreo Celso su sátira *Alejandro* (cap. 17, 25, 41), que fue dirigida contra los citados excesos. Tenemos un cálido testimonio de este reflorecimiento del epicureísmo en una inscripción de Diógenes de Enoanda descubierta en los años 1884-1889. Fue colocada en una columna de su ciudad natal en Licia por este entusiasta maestro de la filosofía epicúrea para el uso y provecho de sus conciudadanos, las futuras generaciones y los extranjeros que venían a la ciudad. En polémica con otras doctrinas filosóficas, especialmente con la Stoa y Empédocles, él intentó, mediante una exposición de las principales ideas del fundador de su escuela, señalar a sus propios contemporáneos y a todos los hombres de épocas venideras el camino de la libertad del espíritu y la liberación de todos los temores. Unos pocos extractos de las *Doctrinas principales* y dos cartas, una del autor a su amigo Antipater, y otra, tal vez escrita por el mismo Epicuro, fueron agregadas al trabajo. Los fragmentos del *Diógenes* epicúreo contenidos en *Eusebio* pertenecen probablemente al siglo II. Están dirigidos contra las doctrinas de Crisipo. Éste fue el último signo de vida del epicureísmo. La tendencia del misticismo religioso se impuso y en la época del emperador Juliano y del padre cristiano Agustín, el epicureísmo, según el testimonio de ambos, había desaparecido.

El epicureísmo carecía en absoluto de carácter científico; sólo trazó una aguda distinción entre el conocimiento que determina la propia visión del mundo y de la vida y los resultados periféricos de la ciencia. Debió su duradera importancia a su explicación puramente causal del universo que excluía toda ingerencia supranatural o influjo directo y deliberado; y a la ética, que era por completo independiente de la religión, destinada a hallar un lugar para los hombres dentro del orden y el curso de la naturaleza y el sometimiento de las pasiones. Prueba de la solidez de su base empírica es el hecho de que la moderna investigación científica con Gassendi pudiera resumir sus postulados.

82. Los peripatéticos del imperio

La escuela peripatética continuó su existencia según los lineamientos que habían sido trazados por Andrónico hasta su fusión con el neoplatonismo. Su actividad consistió predominantemente, por lo que parece, en la explicación de los escritos aristotélicos y la defensa de sus teorías. Que además los peripatéticos en este último período no excluyeron del todo opiniones que por su origen eran extrañas a esta escuela, lo muestra el ejemplo de Aristocles de Messana (alrededor del 180). Este distinguido peripatético suponía que la mente divina moraba dentro del mundo corpóreo y actuaba en él; que ella se convertía en la mente humana individual cuando encontraba un organismo adecuado para recibirla. Así considera Aristocles la divinidad a la manera estoica, como el alma del mundo, que de acuerdo con su coetáneo, el apologista aristotélico Atenágoras (*Supplic.*, c. 5, p. 22), era también la opinión adoptada por los peripatéticos. Esta tendencia a aproximarse al panteísmo estoico no fue compartida por el discípulo de Aristocles, Alejandro de Afrodisia (oriundo de Caria, año 200) llamado *El Exegeta.* No obstante, a pesar de su excelente versación en las doctrinas aristotélicas y de su brillante defensa que hizo contra los estoicos, él también se separó de ellas en puntos importantes a causa de la concepción demasiado naturalista de sus fórmulas. Alejandro no sólo concuerda con Aristóteles al sostener que lo particular es algo sustancial; se separa del maestro cuando agrega que lo particular en sí mismo es más primario que lo universal; los conceptos universales existen como tales sólo en nuestras mentes y los objetos reales de éstas resultan únicamente los particulares. En el hombre, además, colocó las partes superiores del alma más cerca de las inferiores, puesto que separó el *intelecto agente* del alma humana y lo explicó como el espíritu divino que actúa sobre el alma, de manera que el hombre trae consigo a la vida simplemente la disposición para el pensamiento (el *nous* potencial) que sólo más tarde se desarrolla como *nous adquirido* debido al influjo de la mente divina. De acuerdo con este razonamiento negó con mayor libertad que Aristóteles la inmortalidad del alma. Asimismo, atribuye la providencia enteramente a la naturaleza o a la fuerza que se extiende desde las esferas superiores a las inferiores. Como consecuencia de la índole de esta acción se vio precisado a excluir

la posibilidad de todo supuesto teleológico para el bien del hombre. Después de Alejandro no tenemos noticia de otro comentador importante de la filosofía peripatética. La escuela neoplatónica se convirtió en el centro principal de los estudios aristotélicos aun antes de finalizar el siglo III. Aunque autores como Temistio preferían ser llamados peripatéticos más que platónicos, ellos son, empero, ora meros comentaristas sobre Aristóteles o eclécticos. Los siguientes pueden mencionarse como peripatéticos eclécticos: el astrónomo Claudio Tolomeo, de Alejandría, y el médico filosóficamente culto, Claudio Galeno, de Pérgamo (siglo II).

83. Los últimos escépticos

Aunque el eclecticismo de Antíoco logró desterrar al escepticismo de su principal posición en la Academia, la victoria no llegó a ser de ninguna manera definitiva. Fue la pérdida de confianza en los sistemas filosóficos, provocada por la crítica de los escépticos, la que había dado origen al eclecticismo. Por eso este recelo frente a todo dogmatismo se mantuvo como su presuposición, de modo que era inevitable que retomase la forma de una teoría escéptica. Sin embargo, esta modalidad tardía no alcanzó nunca la influencia y la extensión que poseyó el primitivo escepticismo académico. Este último núcleo de escépticos griegos, que no consideró a su filosofía ni escuela ni teoría sino una tendencia, pretendió ser descendiente de los pirrónicos más que de los académicos. Después que estos últimos se extinguieron en el siglo III, la escuela fue reconstituida (según Aristocles, en Eusebio, *Praep. ev.*, XIV, 18, 22) por Enesidemo que nació en Cnossos y enseñó en Alejandría.

El tránsito de Enesidemo, desde la Academia a los neopirrónicos, no puede ser colocado antes de la muerte de Cicerón (43 antes de Cristo) aunque Tubero, a quien el primero dedicó su trabajo más importante, *Principios pirrónicos*, sea el hombre para nosotros conocido como el amigo de la juventud de Cicerón; pues este último no sólo no es mencionado en ninguna parte en la obra de Enesidemo, sino que repetidamente se declara extinguida a la escuela pirrónica.

Enesidemo concuerda en todo lo esencial con Pirrón. Puesto que nosotros no podemos conocer nada de la real constitución de las

cosas y a cada hipótesis es posible oponer igualmente fuertes objeciones, nada podemos afirmar ni siquiera la propia ignorancia. De este modo alcanzamos el verdadero placer, esto es, la *ataraxia*. No obstante, en cuanto estamos obligados a actuar debemos seguir en parte la tradición y en parte nuestros propios sentimientos y necesidades. Enesidemo intentó establecer esta norma en sus *Principios pirrónicos* mediante una crítica sistemática de las ideas y supuestos predominantes; entre otros problemas impugnó la conclusión de que todas las cosas deben tener causas. Los principales argumentos de sus pruebas están reunidos en los diez (o quizá en él solo nueve) *tropos pirrónicos* que están todos destinados a demostrar la relatividad de todas nuestras ideas sobre las cosas; pero estos pensamientos han sido forjados casi exclusivamente para el caso de las percepciones sensibles. Sexto Empírico (*Pyrr. Hyp.*, I, 210) afirma que Enesidemo propuso su escepticismo como preparación para la filosofía de Heráclito. Esto, sin embargo, no implica que Enesidemo más tarde pasara del escepticismo al heraclitismo. Debemos suponer más bien que Enesidemo dio un resumen de las teorías de Heráclito sin adoptarlas en realidad.

De los ocho sucesores de Enesidemo en la dirección de la escuela (Diógenes Laercio, IX, 116) ninguno de ellos, excepto Sexto, es conocido como filósofo con mayores pormenores. Por otra parte, sabemos que Agripa (ignoramos cuándo) redujo los diez tropos de Enesidemo a cinco, que fueron aún reducidos posteriormente a tres puntos principales: el conflicto de las opiniones, la relatividad de la percepción, y la imposibilidad de una prueba que no se mueve en un círculo o procede de premisas no probadas. Otros llegaron todavía más lejos en la simplificación y se conformaron con dos tropos: nada puede ser conocido por sí mismo, según se muestra en el conflicto de las opiniones, ni puede algo ser conocido a partir de otra cosa, puesto que ésta debe ser conocida por sí misma. Cómo los escépticos lograron concentrarse al mismo tiempo sobre la completa refutación del dogmatismo en todos sus aspectos es evidenciado en las obras de Sexto, quien como uno de los médicos empíricos llevó tal sobrenombre. Parece haber sido contemporáneo de Galeno, de modo que su *floruit* corresponde al período alrededor del año 180 de nuestra era.

Poseemos tres obras de Sexto, de las cuales la segunda y la tercera se hallan en la tradición combinadas con el inapropiado título *Ad-*

versus Mathematicos. Éstas son *Pyrrhonian Hipotyposes*, o sea esbozo de la filosofía escéptica (tres libros), el tratado contra los filósofos dogmáticos (*Adv. Math.*, VII-XI) y el dedicado a las *mathémata*, es decir, las ciencias pertenecientes a la educación completa, las artes liberales: gramática, retórica, geometría, aritmética, astrología y música (*Adv. Math.*, I-VI); en buena medida la mayor parte de estos trabajos, empero, fue sin duda tomada por Sexto de los miembros más viejos de su escuela y también de los académicos, en particular Carneades (Clitómaco); el último nombre mencionado en el trabajo más importante (*Adv. Math.*, VII-XI) es el de Enesidemo. La obra de Sexto puede ser, en consecuencia, considerada como un resumen de los argumentos utilizados en su escuela en defensa del punto de vista de ésta. Él refutó a menudo, con cansadora prolijidad y con razones de variable validez, la posibilidad formal del conocimiento en sus discusiones del criterio, la verdad, la prueba y los símbolos de la prueba, etcétera. Atacó el concepto de causalidad desde todos los puntos posibles. En efecto, él, como sus predecesores, despreció el problema de su origen. Repitió la crítica sobre la teología estoica al impugnar la idea de una causa eficiente. Llegó a la conclusión de que la causa material de los cuerpos es inconcebible en todo sentido. Rechazó los supuestos éticos, en particular aquellos sobre el bien y la felicidad a fin de mostrar que en este terreno tampoco es posible alcanzar conocimiento alguno. En fin, de estas y otras consideraciones extrajo las consecuencias ya conocidas desde hacía tiempo: que en el balance de *pro* y *contra* debemos abandonar toda decisión y desconfiar de todo conocimiento. Sólo así podemos alcanzar la *ataraxia* y la felicidad y realizar a la vez el fin de la filosofía. Este hecho, empero, no debe impedirnos que aceptemos en nuestra conducta ser guiados no sólo por la percepción, los impulsos naturales, la ley y la tradición, sino también por la experiencia, la que nos instruye sobre el curso adecuado de las cosas y nos habilita para formular las normas del arte de vivir.

El escepticismo de Enesidemo no se extendió más allá del estrecho círculo de su escuela, cuyo último representante conocido, Saturnino (Dióg. Laercio, IX, 16) debe haber pertenecido al primer cuarto del siglo III. Aparte de éste el único miembro de la secta que podemos señalar es el retórico e historiador Favorino de Arles cuya vida se extendió aproximadamente entre el 80 y el 150. Pero

como testimonio del espíritu científico este modo de pensamiento tiene un significado más general y la medida de su aporte al desarrollo del eclecticismo de la época dentro de la especulación neopitagórica y neoplatónica es inconfundible.

84. Los neopitagóricos

En un período en el que se daba mucha más importancia a los efectos de la filosofía que al conocimiento científico como tal, en que una profunda desconfianza hacia la aptitud del hombre para dominar el saber se apoderaba de la mente de la mayoría de los pensadores y en que prevalecía una resuelta tendencia dispuesta a aceptar la verdad donde ésta era hallada sobre la base de las necesidades prácticas y la intuición directa de ellas aun a costa de la coherencia científica, en tal época se requería sólo un leve impulso para conducir la mente deseosa de la verdad más allá de los límites del conocimiento natural a una supuesta fuente suprema. El pensamiento griego parece haber recibido este empuje a partir del fin del siglo IV en adelante, parte a través de la extensión de los misterios y parte del contacto con las ideas orientales y de la cultura que tenía su centro en Alejandría. Aquí, donde se había originado la filosofía greco-judía, apareció por primera vez esta especulación que después de siglos de desarrollo culminó en el neoplatonismo. El motivo decisivo de este pensamiento estuvo formado por el deseo de una revelación superior de la verdad; su supuesto metafísico fue el contraste entre Dios y el mundo, la mente y la materia, tal como hemos observado en las doctrinas de los órficos, los pitagóricos y Platón. Como intermediarios entre estos opuestos se recurrió a los demonios y poderes divinos. La consecuencia práctica de esta especulación fue la mezcla de ética y religión, que llegó por una parte al ascetismo y por la otra a la exigencia de una directa intuición de Dios.

Aunque la filosofía pitagórica que nos ocupa se extinguió en el siglo IV o se fusionó con la platónica, el pitagorismo sobrevivió como una forma de vida religiosa. Fragmentos de poetas de la comedia media muestran que los misterios pitagóricos en verdad se extendieron más ampliamente en relación con el crecimiento del culto

secreto órfico-dionisíaco y las especulaciones durante el período alejandrino en el este y el oeste. Que, empero, el pitagorismo teorético, además, y el interés en él no se habían extinguido del todo en la época en que la tradición decae, queda de manifiesto por el trabajo de Lucano Ocello, *Sobre la naturaleza del universo,* escrito en el siglo II, el que debe su origen al empeño en demostrar anticipaciones de las doctrinas aristotélicas entre los pitagóricos: por ejemplo, las hipótesis de la eternidad del mundo y de la raza humana. Por lo menos entre los peripatéticos es evidente la presencia de una tendencia pitagorizante. Pero fue ante todo hacia el fin del siglo II o comienzo del I antes de Cristo, y probablemente en Alejandría, donde se realizó algún intento para revivir la ciencia pitagórica y extenderla y enriquecerla mediante teorías posteriores. Ya hemos mencionado el informe de las doctrinas pitagóricas por Alejandro Polihistor (alrededor del 70 antes de Cristo), contenido en Diógenes Laercio, VIII, 24 ss., cuya exposición muestra claramente una familiaridad con la filosofía helenística y en particular la estoica; además el notable *Anónimo,* contenido en Focio (Cód. 249), que intentó combinar, de manera ecléctica, las dos tendencias que deben distinguirse en el neopitagorismo: el dualismo platónico y el monismo estoico. Un medio predilecto de popularizar el pitagorismo en forma modernizada lo constituyeron las falsificaciones literarias con el nombre de antiguos miembros de la escuela, tales como los *Preámbulos* a las leyes de Zeleuco, y *Charandas,* citado por Cicerón (*De leg.*, II, 14 ss.). En tiempos posteriores una masa de tales escritos de presuntos viejos pitagóricos (alrededor de noventa, que representan a cincuenta autores), pero en realidad neopitagóricos, nos es conocido por su nombre, y muchos fragmentos de estos trabajos han llegado hasta nosotros, entre los cuales predominan en número e importancia los de Arquitas. El primer adherente de la escuela neopitagórica, cuyo nombre conocemos, es el amigo de Cicerón, el cultivado Publio Nigidio Fígulo (muerto el 45 antes de Cristo), quien fue el autor de un erudito trabajo *Sobre los dioses,* seguido por P. Vatinio. La escuela de los Sextios también estuvo relacionada con los neopitagóricos. Rastros decisivos de su existencia y doctrinas se hallan en el período augustal en Ario Dídimo y en la predilección del rey Juba II por los libros pitagóricos. El llamado *Palma de oro* se escribió alrededor de esta época, pues fue conocido por el Pseudo Focílides. En la primera mitad del siglo I, después de Cristo, vivie-

ron Moderato de Gades y Apolonio de Tiana. Este último recorrió el Imperio Romano quizá en su papel de mago y con la reputación que éste le daba. Alrededor del 150 de nuestra era. Nicómaco de Gerasa parece haber escrito el voluminoso trabajo del que poseemos la *Introducción a la aritmética* y el *Manual de música*. Numenio vivió tal vez algo más tarde, bajo el reinado de los antoninos, y Filóstrato perteneció al primer tercio de la tercera centuria.

En las doctrinas por las cuales estos nuevos pitagóricos buscaban establecer los principios morales y religiosos de su secta, las antiguas teorías pitagóricas y las aun más autorizadas provenientes de Platón, la vieja Academia y especialmente Jenócrates fueron combinados con elementos tomados de las escuelas peripatéticas y estoicas; pues esta filosofía, igual que la de los académicos contemporáneos exhibe un sello ecléctico. Sin embargo, dentro de este acuerdo común hallamos muchas diferencias de detalle. La unidad y la diada fueron consideradas las bases fundamentales; de éstas la unidad se identifica con la forma y la diada con la materia; pero mientras algunos pitagóricos sostenían que la unidad era también la causa del movimiento o Dios, otros distinguían ambas y representaban a Dios, en parte, como la causa del movimiento (según acaece en el *Timeo*) que reúne la materia y la forma, y, en parte, como lo Uno del cual proceden la unidad derivada y la diada. Esta última era una teoría que combinaba el monismo estoico con el dualismo platónico-aristotélico y así preparaba el camino para el neoplatonismo. La misma aparición se repite en los juicios sobre la relación de Dios y el mundo. Algunos consideraban a la divinidad como superior a la razón y la colocaban tan por encima de todo lo finito que ella nunca podía entrar en contacto con algo corpóreo; otros representaban a Dios como el alma que se ha difundido a través del cuerpo total del mundo y seguían a los estoicos al describir al alma como calor o pneuma. Se pensaba que el principio formal comprendía todos los números en tanto que las ideas eran por completo identificadas con aquéllos. La especulación fantástica abundó en la escuela sobre el significado de los números individuales; pero la matemática científica, por su parte, fue objeto de cultivo serio e intenso. Los neopitagóricos alteraron considerablemente las doctrinas platónicas, puesto que convirtieron los números o ideas en pensamientos de Dios y así los consideraron no como sustancia de las cosas sino como meros modelos originales

de los cuales las cosas son copias; pues sólo en esta forma era posible unir la pluralidad de las ideas con la causa del mundo. Las aseveraciones platónicas sobre la materia se adoptaron literalmente; el alma del mundo fue colocada en la posición que ocupaba en Platón, es decir, entre la materia y las ideas, y el supuesto Timeo Locrio adoptó la hipótesis platónica del alma. Aparte de la metafísica, sin embargo, todas las otras ramas de la filosofía fueron tratadas en los escritos neopitagóricos. La atención prestada en la escuela a la lógica queda testimoniada por el trabajo *Sobre el universo*, falsamente atribuido a Arquitas, el que se ocupa de la doctrina de las categorías, sobre todo con referencia a Aristóteles, si bien se desvía de él en muchos detalles. En física los neopitagóricos siguieron en particular a Platón y a los estoicos en cuanto alabaron la belleza y la perfección del mundo que no es empañada por el mal que hay en él, y sobre todo consideraron a los astros como dioses visibles. Tomaron de Aristóteles la teoría de la eternidad del mundo y de la raza humana, que fue mantenida por la escuela después de Ocello. Siguieron al Estagirita, también en sus afirmaciones sobre el contraste de los mundos celeste y terrenal, la inmutabilidad de uno y el cambio del otro. A igual que Platón y los antiguos pitagóricos dedujeron las magnitudes del espacio a partir de los números y los elementos de los sólidos regulares; por otra parte hallamos en Ocello la teoría aristotélica de los elementos. La antropología de la escuela es platónica; sólo el pitagórico Alejandro se alineó del lado del materialismo estoico. El alma es considerada con Jenócrates como un número que se mueve a sí mismo y es designada por otros símbolos matemáticos, mientras que se repite la doctrina platónica de las partes del alma, su preexistencia y la inmortalidad. La transmigración, sin embargo, de manera bastante extraña, retrocede, a un segundo plano entre los neopitagóricos, en tanto que ellos acuerdan considerable importancia a la creencia en los demonios o espíritus. Ya en Nicómaco los demonios se hallaban relacionados con los ángeles judíos. Los fragmentos restantes de los numerosos escritos éticos y políticos de los neopitagóricos presentan simples repeticiones desvaídas de las doctrinas platónicas y aún más, peripatética, con agregados comparativamente reducidos de elementos estoicos. La peculiaridad de la escuela neopitagórica aparece marcada con mayor vigor en sus concepciones religiosas. Encontramos entre ellas, por una parte, una idea más refinada de Dios y con referencia al

ser supremo la exigencia de un culto puramente espiritual; por otro lado, se presupone la devoción popular y se adjudica un alto valor a la profecía. Insistieron en la pureza de la vida a cuya práctica pertenecían las abstinencias comunes en los misterios pitagóricos. Este elemento está aún más fuertemente desarrollado en los relatos que convertían a Pitágoras y a Apolonio de Tiana en el ideal de la filosofía neopitagórica, y que se encuentran en las noticias de las biografías de Pitágoras escritas por Apolonio, Moderato y Nicómaco y en la *Vida de Apolonio* redactada (alrededor del 220) por Filóstrato. La filosofía se presenta aquí como la verdadera religión, el filósofo como profeta y servidor de Dios. El problema mayor del hombre y el único medio de liberar su alma de las cadenas del cuerpo y la sensualidad es la pureza de la vida y la sincera veneración de Dios. Este ideal consiste, parcialmente, en la posesión de nobles pensamientos acerca de Dios y en una existencia virtuosa dedicada al bien de nuestros semejantes; pero el ascetismo también resulta, en no menor medida, un ingrediente esencial de él. Este ascetismo comprendía en todo su alcance la abstinencia de la carne y del vino, el celibato, las vestiduras de lino para los sacerdotes, la prohibición de los juramentos y de los sacrificios de animales; en las sociedades ascéticas y filosóficas, la comunidad de bienes y las demás instituciones atribuidas por la leyenda a los antiguos pitagóricos. La recompensa más obvia para esta piedad consiste en el poder de realizar milagros y en el conocimiento profético que limita con la omnisciencia, cuyas pruebas abundan en las biografías de Pitágoras y Apolonio. Una inscripción de la primera centuria de nuestra era, hallada en el Asia Menor, aplica el símil de los dos caminos, conocido a través del mito de Pródico; al ascetismo neopitagórico en su contraste con la vida inclinada hacia la búsqueda del placer que lleva el hombre común.

85. El platonismo medio

Después que Antíoco de Ascalón hubo asegurado la armonía de las doctrinas fundamentales de la Academia, de los peripatéticos y de la Stoa, aquélla se convirtió en la sede del eclecticismo que, sin embargo, excluyó siempre al epicureísmo. Esta tendencia ecléctica se vio favorecida a causa de la falta de trabajos dogmáticos por

parte del fundador de la escuela, para lo cual los diálogos de Platón no ofrecían adecuado sustituto; en lo interno, además, este movimiento fue promovido por la necesidad de considerar las principales teorías de las escuelas posplatónicas de filosofía, tales como la lógica aristotélica y la psicología y la ética estoicas (doctrina de los bienes y las pasiones) si ellas iban a mantenerse al día. En este sentido los eclécticos se mostraron bastante propensos a adaptarse a otras opiniones filosóficas y una reacción ortodoxa se insinuó entonces que tendió a conservar el antiguo platonismo. El platonismo medio presenta dos aspectos: por un lado realizó, como los últimos peripatéticos, actividades escolares, puesto que se ocupó de la explicación de las doctrinas platónicas y de la exégesis de los diálogos, entre los cuales el *Timeo* gozó de especial popularidad; por otra parte, intentó desarrollar sistemáticamente las teorías platónicas. Debido a que el movimiento estuvo sujeto en este sentido a la influencia de los neopitagóricos, tienen éstos una importancia singular en la preparación del camino para el neoplatonismo, el que no se puede explicar por completo separado de ellos. Sus representantes más conspicuos en las dos primeras centurias de nuestra era son los siguientes:

Eudoro de Alejandría (alrededor del año 25) combinó ideas platónicas, pitagóricas y estoicas. Inspirado por la Stoa formuló un principio teleológico para el platonismo que desde entonces se convirtió en dominante. Derivó tal principio del *Teeteto* (176 B): "Parecerse a Dios en la medida de lo posible". Creyó que en ello había encontrado la definición adecuada del fin común de Pitágoras, Sócrates y Platón.

Trasilo se desempeñó como astrólogo de la corte del emperador Tiberio. Tuvo a su cargo la nueva edición de los diálogos de Platón, que arregló en tetralogías, y reunió también las obras de Demócrito.

Mucho más importante es Plutarco de Queronea, que alcanzó fama de historiador por sus biografías (45-125). Fue designado cónsul y gobernador de Grecia por Trajano y también elegido para el arcontado de su ciudad natal. Plutarco se presenta con el carácter de un platónico definido, pero no es ajeno a la influencia peripatética y en algunos detalles depende de la filosofía estoica. A pesar de la polémica contra los principios de esas escuelas sólo rechazó absolutamente el sistema epicúreo. Su concepción de las doctrinas platónicas era casi idéntica a la de los neopitagóricos, que

le habían precedido. Adjudicó escasa importancia a la cuestiones teoréticas como tales y dudó de la posibilidad de resolverlas. Se mostró así más interesado en lo que tenía relación con la moral y la vida religiosa. En contraste con el materialismo estoico, el *ateísmo* epicúreo y la superstición popular abrigó una idea abstracta de Dios que estaba más de acuerdo con Platón. No obstante debió servirse de un segundo principio, para explicar la constitución del mundo fenoménico. Este principio lo buscó, sin embargo, no en alguna materia indeterminada sino en el alma mala universal que se unió a la materia desde el comienzo, pero que en la creación fue dotada con el logos y ordenada por éste. De esta manera fue transformada en el alma divina del mundo, si bien continuó actuando como la fuente de todo mal. En divergencia con la mayoría de los neopitagóricos Plutarco consideraba la creación del universo como un acontecimiento temporal. Representó la actividad divina en el mundo no tanto en la forma de la teoría platónica de las ideas o de las especulaciones pitagóricas sobre los números sino más bien como creencia común en la providencia. Frente al fatalismo de Epicuro y los estoicos acordó la mayor importancia a esta creencia. Pero cuanto más elevaba esta divinidad sobre el mundo finito mayor necesidad tenía ella de los espíritus como intermediarios de su influencia en el mundo. En esta senda Plutarco siguió el precedente de Jenócrates y Posidonio a quienes profesaba gran estima. Mucho de lo que dice sobre estos espíritus es supersticioso puesto que transfiere a ellos lo que hesitaba en adjudicar directamente a la divinidad. Un rasgo singular es su hipótesis que postula no sólo cinco elementos sino también cinco mundos. Los relatos míticos de Platón sobre los cambios en las condiciones del mundo fueron aceptados tan dogmáticamente por él, que en ese sentido se aproximó a las doctrinas estoicas que había impugnado en otros lugares. Su antropología es platónica, pero contiene elementos aristotélicos. La libertad de la voluntad y la inmortalidad (excluida la transmigración) son conservadas y defendidas con energía. La ética platónico-peripatética fue sostenida por Plutarco contra las teorías opuestas de los estoicos y epicúreos, y aplicada en un sentido puro, noble y moderado a las diferentes circunstancias de la vida. Era natural que en esto experimentara hasta cierto punto el influjo del cosmopolitismo estoico y que la situación histórica limitara su interés por la política. El rasgo más característico de la ética de

Plutarco es, sin embargo, su íntimo vínculo con la religión. Por pura que sea la idea de Plutarco sobre Dios y por vívida que resulte la descripción del vicio y del estrago que provocan las prácticas supersticiosas, no puede, empero, evitar, en el calor de sus sentimientos religiosos y su desconfianza frente a los poderes humanos del conocimiento, la creencia de que Dios viene en nuestro auxilio por revelaciones directas, que percibimos más claramente cuanto con mayor celo refrenamos el "entusiasmo" de toda acción; y en su juicio sobre las condiciones naturales y ayudas para estas revelaciones su teoría lo llevó a justificar la fe popular en la profecía según la forma que había sido usual entre los estoicos y los neopitagóricos. Su actitud ante la religión popular fue similar. Los dioses de los distintos pueblos son sencillamente diferentes nombres para uno y el mismo Ser y los poderes que le sirven. Los mitos contienen verdades filosóficas que Plutarco extrajo de ellos mediante la interpretación alegórica, en la que mostró la arbitrariedad tradicional. Así a pesar de lo repulsivas y absurdas que puedan ser muchas observancias rituales, sin embargo, cuando todo lo demás fracasaba, su teoría de los espíritus le proveía los medios de encontrar para ellas una aparente justificación. No exigió, en cambio, respeto por ninguna clase de ascetismo pitagórico. De este modo Plutarco aparece como el típico teólogo comprometido que no pudo encontrar el coraje necesario para tomar una firme actitud sobre el terreno de una exploración racional del mundo sino que trató de combinar las concepciones filosóficas y religiosas de las cosas y mantenerse íntimamente apegado a la tradición.

Los siguientes filósofos se adhirieron con mayor rigidez a las doctrinas de las escuelas. Teón de Esmirna (reinado de Adriano) escribió una introducción matemática a Platón y lo imitó al atribuir una influencia catártica a esta ciencia (*Rep.*, VII, 527 D). Gaio perteneció a la primera mitad de la segunda centuria; fue maestro de filosofía platónica y compuso una exposición de las doctrinas de Platón. El mencionado Eudoro, autor del comentario sobre el *Teeteto*, y su discípulo Albino, de quien poseemos una introducción a las obras de Platón *(Prólogo)* y un tratado sobre sus doctrinas *(Didascalus)*, ambos dependientes de Gaio. En su metafísica postula tres principios: el primer Dios, las ideas, que son consideradas como pensamientos de este "primer Dios", y la materia. Su física está basada en el *Timeo*; su *telos* ético es el de Eudoro. Apuleyo

de Madaura (año 125), filósofo popular con formación retórica, expuso un platonismo ecléctico en sus libros *De Deo Socratis* y *De Platone et Eius Dogmate*, escritos en latín. Máximo de Tiro (año 180), igual que Plutarco, se empeñó en colmar el golfo entre el Dios trascendente y la materia mediante el supuesto de numerosos espíritus como intermediarios. Nicóstrato había presentado ya objeciones contra las aporias aristotélicas, y la importancia de un filósofo un tanto posterior, Atico (año 176), yace en el hecho de que éste se opuso el eclecticismo que había invadido la escuela e impugnó como una aberración las teorías de Aristóteles, a partir de supuestos platónicos. Atico fue un resuelto partidario de Platón y consideró la teoría de la inmortalidad como la base de todo su sistema. Sin embargo, en su teología se aproximó más íntimamente a la idea estoica de la inmanencia. Otro platónico, Celso, en su trabajo *El verdadero relato*, escrito alrededor del 179, formuló el primer ataque literario contra el cristianismo. Sus ideas principales pueden ser reconstruidas todavía merced al libro de su oponente Orígenes. Severo, casi contemporáneo, escribió *Sobre el alma* en relación con el *Timeo*, de Platón; en esta obra sustituyó las divisiones platónicas del alma por las funciones aristotélicas. Numenio de Apanea (año 160) queda en la línea fronteriza entre el neopitagorismo y el platonismo, pero por lo general se le incluye en el primero. No obstante, el platonismo constituye el fundamento de sus opiniones, pero exhibe un lejano sincretismo al tomar elementos de los magos, egipcios, brahmanes y de Moisés, a quien tenía en alta estima. Parece también que utilizó a Filón de Alejandría y a los gnósticos cristianos. Empezó con la distinción entre Dios y la materia, la unidad y la diada indeterminada, y luego amplió la brecha entre ambos a tal extremo que consideraba cualquier influencia directa de Dios sobre la materia como imposible y se vio llevado, en consecuencia (igual que el gnóstico Valentino), a reconocer al creador del mundo o Demiurgo como un segundo Dios. En cuanto al mundo mismo lo llamó el tercer Dios. Igual que Plutarco suponía que un alma mala estaba mezclada con la materia. De ésta se deriva la parte mortal del alma humana, a la que describió como la segunda alma irracional. A causa de su culpa el alma debía pasar de la vida incorpórea a la del cuerpo, y luego del abandono de su envoltura carnal, sino necesitaba sufrir alguna posterior encarnación, tal como los estoicos suponían una vez con-

sumada la conflagración, se unía indisolublemente con Dios. Un don de Dios es la sabiduría, que resulta el bien supremo para el hombre, y este don es sólo otorgado a aquellos que se dedican al bien supremo con exclusión de todo otro pensamiento. Harpocracio de Argos, discípulo de Atico, fue influido por Numenio. Escribió comentarios sobre el *Timeo* de Platón y otros diálogos (*Fedón, Alcibíades,* I). Numenio también influyó sobre Cronio, quien anticipó a Porfirio con una interpretación alegórica de la homérica *Gruta de las ninfas,* y fue el autor de una obra sobre transmigración.

La mayoría de los escritos que ha llegado hasta nosotros con el nombre de Hermes Trismegisto parece que tuvieron su origen en una secta egipcia de los neopitagóricos y la escuela Platónica. La colección ha recibido el nombre de Poimandres ("el buen pastor") según el título del primero de los dieciocho tratados. Aquí también hallamos la expresión de uno de los numerosos rasgos de la escuela, el empeño por llenar el hiato entre el mundo y Dios con la ayuda de seres intermediarios. Dios es el creador del ser y el logos y como tal es exaltado sobre ellos. Él es el bien, pero se le piensa como un ser pensante y una voluntad personal. El *nous* es referido a éste como la luz al sol, diferente pero inseparable de él. El alma (en los seres irracionales la *physis*) depende del *nous*; entre el alma y la materia se halla el aire. Dios ordenó y animó la materia y así fue creado el mundo. Éste es sostenido por la fuerza divina y está lleno de dioses visibles e invisibles y de demonios; es llamado el segundo dios, y el hombre el tercero. En cuando al orden inviolable del curso del mundo, la providencia y el destino fueron enseñados según el espíritu estoico; la antropología platónica subsistió con muchas y no siempre coherentes adiciones. El único medio de asegurar al alma el retorno definitivo a su suprema morada es la piedad, que aquí se identifica con la filosofía, pues ésta consiste esencialmente en el conocimiento de Dios y la totalidad. Resulta por supuesto claro que la condición de este desiderátum es la renuncia al mundo sensible. Las consecuencias ascéticas de este punto de vista, sin embargo sólo en contadas ocasiones se descubren en los escritos herméticos. Por otra parte, es bien evidente que uno de los motivos inspiradores fue el deseo de defender los cultos nacionales, sobre todos los egipcios, contra el cristianismo, cuya victoria se consideraba ya como inevi-

table. Los *Oráculos caldeos* pertenecen al mismo movimiento. Es un poema religioso, compuesto cerca del año 200 de nuestra era, que contiene una doctrina mística de la salvación basada en la mezcla de los dogmas neopitagóricos, platónicos y estoicos.

II. EL NEOPLATONISMO

86. Origen, carácter y desarrollo del neoplatonismo

Alejandría, donde se reunían y mezclaban los mundos griego y oriental, había sido el lugar de nacimiento de la filosofía judeohelenística, del neopitagorismo y del renacimiento del escepticismo. En tal suelo también surgió el neoplatonismo. Este último intento del pensamiento antiguo de convertir nuestro conocimiento del mundo en un sistema filosófico mostraba sobre su rostro desde el comienzo huellas de senilidad. La sutileza desplegada para armonizar todo lo pensado en un conjunto omnicomprensivo no debe engañarnos con respecto a su verdadera falta de potencia creadora. El neoplatonismo es la continuación directa del movimiento neopitagórico y del platonismo medio, con el cual se halla aliado por su ecléctica mezcla de ideas platónicas, aristotélicas y estoicas. La concepción de una escala graduada de la existencia que penetra su sistema fue tomada de Posidonio, la que adquiere, empero, precisamente el curso contrario. Posidonio empezaba a partir de la investigación empírica y de allí ascendía al mundo superior, mientras que el neoplatonismo concentraba todo su esfuerzo en derivar lo sensible del mundo supranatural; así lo que más atraía a Posidonio, la naturaleza como fenómeno sensible, se ha separado tanto de su polo opuesto, el mundo trascendente, que todo interés en aquélla ha desaparecido. Las dos concepciones, sin embargo, tienen un objetivo común: el empeño en incluir el conjunto de las creencias religiosas existentes y las supersticiones en sus sistemas. Este recurso fue utilizado por el neoplatonismo para introducir nuevas etapas intermedias en la forma de las hipótesis más milagrosas entre el ser divinio primigenio y el mundo material. El éxito aparente,

además, del neoplatonismo al convertir el dualismo pitagórico y platónico en un panteísmo dinámico o espiritualista por medio del monismo estoico, es también engañoso en dos aspectos; porque en primer lugar, los neoplatónicos dudaban en última instancia de la posibilidad del conocimiento teorético del fundamento de todo ser y buscaban el sucedáneo en la revelación recibida en un estado de éxtasis místico, y por otra parte, las tendencias ascéticas en la ética de sus más prominentes representantes muestran con bastante claridad que la concepción del mundo en el neoplatonismo es esencialmente dualista y que permaneció fiel a su lema de volver a Platón, a pesar de su presunto monismo. No obstante, en cierto sentido, el neoplatonismo representa una importante modificación del auténtico platonismo. Las ideas políticas y sociales a las que, en la *República* por lo menos, Platón había sacrificado lo particular son reemplazadas en el neoplatonismo por las tendencias individualistas. El meollo del pensamiento filosófico ya no yace en el conocimiento del objeto sino en el estado del alma del sujeto, la que es exaltada a la suprema bienaventuranza, la unión extática con Dios, mediante el ascetismo y el perfeccionamiento de la sabiduría. Así el neoplatonismo con su exigencia de revelación en lugar de búsqueda de un saber independiente conduce a su fin el desarrollo empezado en el neopitagorismo y la filosofía greco-judía, y de este modo consuma la ruina de esta disciplina. Sólo el hecho de que el rescate de las ataduras sensibles es una autoliberación que el filósofo puede lograr con sus propias fuerzas, subsiste como el último destello del esplendor de la autarquía socrática.

Aunque el neoplatonismo como tendencia filosófica presenta un aspecto uniforme, los rasgos arriba esbozados no se manifiestan con la misma prominencia en todos sus representantes. Algunos subrayaron más su lado especulativo y otros el ético; en no pocos el pensamiento se extravió en la elaboración escolástica de ideas aisladas mientras que una parte siguió tendencias más eruditas. Así se constituyeron diversas escuelas con centros en Roma, Siria, Pérgamo, Atenas y Alejandría, cada una de las cuales tiene su propio colorido particular, si bien todas concuerdan en la tendencia general de su pensamiento.

Ammonio Saccas es considerado el fundador de la escuela neoplatónica. Fue miembro de una familia cristiana y al comienzo de su vida un jornalero (de ahí su sobrenombre Saccas; el portador

de bolsas). Obtuvo más tarde prestigio como maestro de la filosofía platónica en Alejandría. Tal vez murió alrededor del año 242, pero no dejó escrito alguno. Resulta, sin embargo, difícil establecer hasta qué punto las doctrinas de su gran discípulo Plotino derivan de él, en particular porque la información más antigua que poseemos sobre este tema pertenece al siglo v (Hierocles y probablemente de esta fuente, Nemesio). De sus otros discípulos, Orígenes (que no debe ser confundido con el teólogo cristiano del mismo nombre, que también frecuentó las lecciones de Ammonio) no distinguió a la divinidad del *nous* —la que en Plotino es superior a éste— e impugnó la diferencia entre el creador y el mundo. Un segundo discípulo, Casio Longino, célebre crítico, filósofo y filólogo, que fue ejecutado en el 273 por Aureliano, tampoco estuvo de acuerdo con la concepción de las doctrinas platónicas de Plotino y contra éste defendió la proposición de que las ideas existen en sí separadas del *nous* (divino). Esto prueba que las teorías de Ammonio diferían considerablemente de las de Plotino, aunque se aproximaban a las suyas más que las de los platónicos anteriores. El verdadero fundador de la escuela neoplatónica fue Plotino. Este eminente filósofo nació en Licópolis, Egipto, en 204/5, y aprovechó la instrucción de Ammonio durante once años. Se unió a la expedición del emperador Giordano contra los persas a fin de familiarizarse con la sabiduría persa e india, y luego del fracaso de esta empresa se dirigió a Roma (244/5). Allí fundó una escuela, la que dirigió hasta su muerte. Fue universalmente reverenciado por su desinterés, su modestia, su noble carácter, su pureza moral y honrado por el emperador Galieno y su esposa Salonina. El emperador, en efecto, durante largo tiempo contempló el proyecto de encomendarle la creación de la "Ciudad de los filósofos" en Campania, que debía llevar por nombre Platonópolis. Su vida personal era regulada enteramente de acuerdo con sus principios filosóficos, es decir, con rigor ascético. Limitaba el sueño y el alimento al mínimo indispensable, se abstenía de la carne, permaneció célibe y rehusó posar ante un artista que deseaba modelar la "sombra de una sombra"; alabó a su amigo, el pretor Rogaciano, quien luego de renunciar a su cargo distribuyó su fortuna, manumitió a sus esclavos y ayunaba cada dos días en sus esfuerzos por realizar el ideal cínico de vida de liberarse de las necesidades. Plotino alcanzó en cuatro ocasiones la unión extática con Dios. Se ha creído que poseía pode-

res clarividentes; el filósofo murió entre 269/270 en Campania. Sus obras, cuya composición empezó a los cincuenta años, fueron publicadas por Porfirio (quien también escribió una biografía del maestro, que aún se conserva) y ordenadas en seis enéadas, esto es, grupos de nueve tratados que son similares en el contenido.

87. El sistema de Plotino. El mundo suprasensible

Aunque recientemente se han hecho intentos para establecer una especie de desarrollo en el pensamiento filosófico de Plotino que lleve de un "trascendentalismo" original a la inmanencia de Dios en el mundo y en el que la teodicea es considerada como el problema principal de la filosofía, y si bien se ha señalado que la vida de Plotino da más la impresión de un despertar religioso que la búsqueda de una filosofía sistemática, es aceptable presentar su filosofía, según la de Platón y Aristóteles, como un conjunto coherente.

El sistema de Plotino, como el de Filón, procede de la idea de Dios y concluye con la exigencia de la unión con la divinidad. Entre estos dos polos yace todo lo que ha dicho sobre el origen del ser derivado de Dios y sobre su retorno a él.

En su concepción de la idea de Dios Plotino lleva al punto extremo el pensamiento de la infinitud y la extramundanidad de Dios. Al presuponer que lo originario debe estar fuera de lo derivado, que lo pensado debe estar fuera del que piensa y lo uno fuera de lo múltiple, se vio constreñido a colocar la última fuente de todo ser y conocimiento fuera de todo ser y conocimiento. El ser primario *(to próton)* carece de límites, forma o definición; es lo ilimitado o lo infinito. No se le pueden atribuir cualidades corporales ni mentales ni tampoco pensamiento, voluntad ni actividad. Todo pensamiento posee la distinción entre el que piensa y lo que es pensado en él; toda voluntad, la diferencia entre el ser y la actividad, de aquí la pluralidad en él. Toda actividad es dirigida hacia algo; mas la primera debe ser una unidad contenida en sí. Además, para pensar, querer o ser activos necesitamos algo como objeto de esta actividad; pero Dios no requiere más nada que sí mismo. Él no tiene necesidad de sí mismo tampoco y no puede distinguirse de sí mismo; por eso no le podemos atribuir

autoconciencia. Aquí la negación de la personalidad de Dios, camino que había sido preparado por Carneades, es confirmada como principio fundamental. No es posible asignar cualidad alguna a la divinidad. Ella es lo que yace más allá de todas las cosas y de todo pensamiento. Los conceptos de lo uno y del bien son los términos positivos más aptos para ella. Estos, sin embargo, son inadecuados, pues el primero expresa la negación de la pluralidad y el último simplemente un efecto sobre algo. Dios es, en verdad, la fuente de la cual debemos deducir todo ser y la fuerza de la cual proviene toda acción, pero sobre su naturaleza nada podemos conocer, excepto que es totalmente diferente de todo cuanto es finito y conocido por nosotros. La divinidad es lo uno absoluto.

En cuanto Dios es la fuerza originaria debe producir todas las cosas; mas puesto que su esencia es elevada sobre lo demás y de nada tiene necesidad no puede ni comunicarse sustancialmente a otro ni proponerse como fin la creación de otra cosa. La producción no puede ser considerada —según los estoicos— como una división del ser divino ni como un acto de voluntad. Plotino, sin embargo, no logró armonizar estas determinaciones en un concepto claro y no contradictorio. Él debió recurrir a imágenes; lo primero —lo uno—, en virtud de su perfección, desborda de sí mismo por así decir; ilumina todo, etcétera. El proceso de lo derivado del ser primario debe seguir un orden de necesidad natural, que no significa sin embargo compulsión alguna para el ser primario ni cambio en él. En consecuencia, lo derivado depende de aquello de que ha surgido y a él aspira. Todo ser ha emergido de esa fuente; en ella se apoya y se completa. Su total existencia la debe al hecho de que ha sido producido por el ser primario, pero el productor permanece indiviso en sí y fuera de lo que produce. Por eso el sistema de Plotino es más correctamente denominado un panteísmo dinámico que un emanantismo. Desde que lo originario se mantiene en su esencia externo a lo que es posterior, esto último es por necesidad más imperfecto que lo primero, es decir mera sombra o reflejo. Y puesto que este vínculo se repite en cada nueva creación y cada cosa debe su parte en lo supremo a su causa más próxima, la totalidad de los seres derivados del ser primario forma una escala descendente de perfección que continúa disminuyendo hasta que al fin de la serie se disuelve en el no ser como la luz en las tinieblas.

El primer producto del ser es el *nous*, el pensamiento, que es al mismo tiempo el ser supremo; en verdad ya los predecesores de Plotino habían caracterizado lo realmente existente, las ideas, como los pensamientos de Dios, mientras que el mismo Platón atribuía razón y pensamiento a lo existente. Plotino llegó a lo uno pasando más allá de todo ser y pensamiento. En la escala descendente el *nous* ocupa la posición más cercana a lo Uno. El pensamiento del *nous* no es discursivo sino intemporal, completo en cada momento e intuitivo; su objeto es ora lo Uno (del que, sin embargo, este pensamiento perfectísimo no puede obtener una imagen completa y coherente) ora, según acaece con el *nous* aristotélico, como lo que es pensado, el ser; por otra parte, no se aplica a lo que es inferior a él. En tanto el *nous* es el ser supremo, posee las cinco categorías de los inteligibles que Plotino tomó del *Sofista*, de Platón: el ser, el movimiento, la inmovilidad, la identidad y la diferencia. Los neoplatónicos posteriores, sin embargo, después de Porfirio, abandonaron estas categorías de los inteligibles y se contentaron con las diez categorías aristotélicas, contra las cuales Plotino (así como contra las cuatro categorías estoicas) había presentado diversas objeciones, a las que él reconoció sólo para el mundo fenoménico. Lo universal, que es más íntimamente definido por las categorías, Plotino lo llama lo ilimitado o la materia inteligible. En esto yace el principio de la multiplicidad que el *nous* posee en sí, a diferencia de lo Uno en virtud del cual se disuelve en los números suprasensibles, uno de los cuales debe corresponder no sólo a cada especie sino a cada ser particular como modelo de su individualidad. Estas ideas son concebidas como fuerzas activas o espíritus, en tal forma que resultan más favorecidas por Plotino que por Filón. [Puesto que ellas no son externas entre sí sino que están unidas, sin hallarse mezcladas, sin embargo, se combinan para formar la unidad del mundo inteligible, el universo platónico que se crea a sí mismo, el cual como reino de las ideas es también el de la belleza, lo bello originario, en cuya imitación consiste toda otra belleza.]

De la perfección del *nous* se deduce que él debe crear de sí otra cosa, y esta creación es el alma. Ésta pertenece también al mundo divino suprasensible. Ella tiene las ideas en sí y es en sí número e ideas. Como manifestación del *nous* es vida y actividad e igual que él lleva una vida eterna fuera del tiempo. Mas ella permanece

ya en la frontera del mundo inteligible; es indivisible e incorpórea si bien se inclina a lo divisible y lo corpóreo, de los cuales se preocupa según su naturaleza y a los que comunica los efectos que emanan del *nous*. En consecuencia, ella no es tan pura como el *nous*. El alma primigenia o el alma del mundo no sólo se halla de acuerdo con su esencia, externa al mundo, sino que tampoco opera directamente sobre él. Plotino le atribuye la autoconciencia aunque no le concede la percepción, el recuerdo y la reflexión. Esta alma primera irradia otra de sí que Plotino llama naturaleza, y únicamente ésta se combina con el cuerpo del mundo como el alma con nuestros cuerpos. El alma del mundo, empero, crea y comprende una pluralidad de almas particulares que se relacionan con aquélla desde sus orígenes y desde ella se extienden a las diversas partes del mundo. Con estas almas parciales se alcanzan los límites inferiores del mundo supersensible. Cuando la fuerza divina desciende todavía más, surge la materia como su manifestación más imperfecta.

88. La doctrina plotiniana del mundo fenoménico

En su concepción del mundo de los fenómenos y sus fundamentos Plotino se adhiere en primer término a Platón. El mundo sensible es, en contraste con el suprasensible, el reino de lo dividido y mutable, el ser que se halla sujeto a la necesidad natural y a las relaciones de tiempo y espacio, y carece de verdadera realidad. La base de este mundo puede yacer sólo en la materia, que debemos postular como el sustrato universal de todo devenir y cambio. Es así cómo lo han descripto ya Platón y Aristóteles: sin forma y sin cualidad, la sombra y simple potencialidad del ser, el no ser, la privación, la *penía*. Es también —y aquí Plotino expresa la consecuencia lógica de la opinión órfica, pitagórica y platónica— el mal, el mal originario y esto es así porque es el no-ser; pues Plotino refiere todo mal a una deficiencia, a un no-ser. De ésto deriva todo mal en el mundo corpóreo, y del cuerpo el mal en el alma. Sin embargo, la materia es necesaria. La luz debe finalmente devenir tinieblas a la mayor distancia posible de su fuente. La mente debe convertirse en materia y el alma debe producir el cuerpo como su morada. Pero el alma en tanto ilumina y forma lo

que le es subyacente entra en relación con ese sustrato; en tanto introduce lo inteligible en la materia (la que sólo puede recibirlo en grados variados) crea el tiempo como la forma universal de su propia vida y la vida del mundo. Esta actividad del alma (o naturaleza) no es, sin embargo, un acto de voluntad sino una creación inconsciente y consecuencia necesaria de su esencia. Así el mundo carece de principio o de fin, doctrina que Plotino comparte con Aristóteles, mientras que al mismo tiempo sigue a los estoicos al afirmar un retorno periódico de las mismas condiciones del mundo. Mas por necesaria que sea esta actividad, ella consiste siempre en el descenso del alma en la materia y es, por tanto, llamada la caída del alma.

En cuanto este mundo es material es considerado por Plotino como una pálida copia del real y verdadero mundo suprasensible. Mas, puesto que es creado por el alma y ésta imprime sobre él los rasgos de su modelo, todo es ordenado en él según los números y las ideas y es formado por los conceptos activos *(logoi spermatikoi)*, que constituyen la esencia de las cosas. De aquí que resulte hermoso y perfecto como puede serlo un mundo material. Con sorprendente inconsciencia, que en similar modo ocurre en Platón, y cuya causa se halla en el sólido sentido que los griegos poseen para la naturaleza, Plotino (*Enn.*, II, 9) repudia el desprecio que los gnósticos cristianos tienen por ella. No reconoce ningún cuidado por parte de los dioses en favor del mundo que sea deliberado y querido o dirigido hacia los individuos. La idea de providencia adquiere en él la forma de la influencia natural de lo supremo sobre lo inferior. Sin embargo, defendió la creencia en la providencia como tal, imitando la teodicea platónica y estoica con éxito tanto mayor puesto que sus conceptos sobre la libertad de la voluntad y de la recompensa futura lo ponen en situación de justificar en otros aspectos precisamente aquellos males que ofrecían tantas dificultades a la teodicea estoica. Plotino siguió también a los estoicos, y particularmente a Posidonio, en su doctrina de "la simpatía de todas las cosas"; pero mientras los estoicos entendían por esta simpatía sólo la conexión causal natural, ella significaba en Plotino una acción que se ejerce a distancia y descansa en el hecho de que al ser el mundo un conjunto vivo y animado, todo lo que afecta a una de sus partes es sentido por el todo y, consecuentemente, por cada parte.

En el universo está el cielo donde primeramente se diluye el alma. Así en él mora el alma más pura y noble. Después del cielo Plotino glorificó también a los astros como dioses visibles. Elevados por encima del cambio y del tiempo y por ende incapaces de recuerdo ni de acción arbitraria ni de una representación de lo que les está subordinado, ellos determinan el acontecer con la necesidad natural que se funda sobre la unidad y la simpatía del universo. La astrología, por otra parte, y su idea fundamental de una arbitraria influencia de los astros en el curso del mundo, es rebatida por Plotino, y la predicción astrológica se limita a anticipar los futuros acontecimientos a partir de sus indicios naturales. El espacio entre los astros y la tierra es la morada de todos los *daimonios*. Plotino comparte esas ideas de las escuelas platónicas sobre estos seres aunque él les dio una interpretación psicológica en su teoría del *Eros*.

De los seres terrestres sólo el hombre tiene algún interés independiente para Plotino. Su antropología es, en lo esencial, una repetición de la de Platón. No obstante, junto con elementos aristotélicos, contribuyó con mucho que era original y daba pruebas de un fino poder de observación, especialmente en el ámbito del sentimiento. Describió con mayores detalles, y en un tono más dogmático que Platón, la vida que el alma lleva en el mundo suprasensible en la cual ella, como las almas de los dioses, no está sujeta a cambio alguno ni al tiempo, y sin recuerdo, autoconciencia o reflexión contempla directamente el *nous*, el ente y el ser originario en sí. Consideraba su descenso en un cuerpo (en el ciclo debe revestirse primeramente con un cuerpo etéreo) como una necesidad natural y sin embargo como una culpa, en tanto ella era conducida por un irresistible impulso hacia el cuerpo que correspondía a su naturaleza. Descubrió la esencia propia del hombre en su naturaleza superior, a la cual agrega, por su combinación con el cuerpo, un segundo ego, un alma inferior. Esta segunda alma depende de la superior, pero está ya en contacto con su cuerpo. Siguiendo a Aristóteles, Plotino consideraba la relación del alma con su cuerpo como la de una fuerza operativa con su instrumento. Así explicaba el hecho de que ella abraza el cuerpo no espacialmente y que se aloja en todas sus partes sin dividirse ni mezclarse con aquél; que percibe y comparte todo lo que ocurre en él sin experimentar cambio alguno por tal causa. Creía apre-

hender los estados pasivos del alma y su actividad que se relacionan con lo sensible como procesos que se cumplen ora en el cuerpo, ora en éste y en el alma inferior, y que son percibidos sólo por el alma superior. Por otra parte, representaba la operación del *nous* y del alma superior como inconscientes; tales actos devenían conscientes mediante la reflexión. Defendió la libertad de la voluntad contra el fatalismo de los estoicos y otros. Su defensa no fue, sin embargo, muy profunda y repitió, también, el supuesto de que el mal es involuntario. La virtud es libre, pero sus obras están condicionadas por sus relaciones con el mundo. Plotino hace suyas, además, las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma, la que, empero, es de nuevo cuestionada por el hecho de que las almas en el mundo suprasensible no pueden recordar su existencia terrenal. Extendió la transmigración de las almas hasta incluir las plantas, y la recompensa a que aquélla conduce la desarrolló en una repetida expiación regulada hasta los más pequeños detalles.

89. La doctrina de Plotino. Elevación al mundo suprasensible

Puesto que el alma pertenece por su esencia al mundo superior, su designio supremo sólo puede ser vivir exclusivamente en ese mundo y liberarse de toda inclinación hacia lo sensible. La felicidad consiste para Plotino en la vida perfecta, que a su vez está representada por el pensamiento, y la consideró tan independiente de condiciones externas que ningún estoico pudo haberse expresado más decisivamente sobre este punto. Su primer rasgo es la liberación del cuerpo y de todo lo que con él se relaciona, la catarsis o purificación. De esto se deduce que el alma, no impedida por ningún elemento extraño, se abandona a su actividad peculiar. La catarsis incluye toda virtud. Plotino, sin embargo, a pesar de la abstinencia que se imponía a sí mismo y alababa en los demás, no exigía que esta liberación de la sensibilidad se realizáse mediante una vida de ascetismo. En su doctrina del amor aceptaba con Platón que la belleza sensible podía llevarnos a lo suprasensible. Pero toda su ética está dominada por la idea de que el origen del mal para el alma reside en su combinación con el cuerpo y que toda actividad posee mayor valor cuando menos nos pone en

contacto con el mundo sensible. La actividad práctica y política es, por cierto, indispensable, y el hombre virtuoso no puede evitarla; pero ella nos arroja dentro del mundo externo y nos hace dependientes de los demás. Las virtudes éticas y políticas son simplemente sucedáneos imperfectos para las teoréticas, si bien éstos también tienen un valor desigual. Mucho más elevado se halla el pensamiento mediato y su adiestramiento artificial, la dialéctica. Este se relaciona con lo verdaderamente real, con las ideas y la esencia de las cosas. Pero este pensamiento mediato presupone el inmediato, la auténtica contemplación de la mente pensante, que es también contemplación del *nous* divino. Aun esto no contentaba a Plotino; nos lleva hasta el *nous*, pero no más allá de él, y allí todavía persiste la distinción del contemplador y de lo contemplado. Alcanzamos lo más excelso sólo cuando estamos totalmente inmersos en nosotros mismos y cuando elevados por encima del pensamiento en un estado de inconciencia, de éxtasis y anonadamiento nos hallamos, de repente, inundados por la luz divina, y tan directamente identificados con el ser primario que toda diferencia entre nosotros y él desaparece. Plotino se encontraba, por su propia experiencia, muy familiarizado con estos estados, los cuales, por supuesto, sólo podían ser pasajeros. Obtuvo el éxtasis durante cuatro ocasiones en el período en que Porfirio estuvo asociado con él (*Vit. Plot.*, 23). Entre sus predecesores hubo por lo menos un comienzo de este intento de trascender el pensamiento. Tal hecho aparece claramente en Plutarco, y es muy probable que Numenio se moviera en esta dirección, y éste, a su vez, ha de haber sido influido por Filón.

Si se la compara con esta exaltación espiritual hacia Dios, la religión tuvo una significación menor para Plotino. Sin embargo, él se halla muy lejos de adoptar ninguna actitud crítica frente a ella. Su sistema reconocía, aparte de Dios en sentido absoluto, una multitud de seres superiores que debían ser considerados, en parte, como dioses visibles, y en parte como invisibles. Expresó su condena contra quienes —como los cristianos— rehusaban a aquellas deidades la reverencia que se les debía. Aproxima los dioses de la mitología y sus relatos a las divinidades mencionadas con sus arbitrariedades tradicionales, sin mostrar, empero, la vehemencia que se advierte en muchos de los estoicos que se habían dedicado a estos estudios. Además, empleó su doctrina de la afinidad de

todas las cosas para justificar una supuesta interpretación racional de la idolatría, la profecía, la plegaria y la magia, en la cual incluía toda simpatía o aversión, cualquier efecto de lo externo sobre lo interno. No pudo, sin embargo, descubrir la posibilidad de unir la percepción de lo que ocurre en la tierra o una influencia personal sobre el curso del mundo con la naturaleza de los dioses.

Aunque en verdad él colocó los cimientos sobre los que sus sucesores basaron la justificación y el ordenamiento de la religión popular, su propia actitud ante ella fue comparativamente libre. Para sus necesidades personales la íntima adoración del filósofo satisfacía su significado ideal. "Los dioses —dice en Porfirio, *Vita Plot.*, 10, cuando Amelio desea conducirlo dentro del templo— deben venir a mí, no yo hasta ellos".

90. La escuela de Plotino: Porfirio

Entre los discípulos de Plotino, en lo poco que sabemos de él, Amelio se muestra como un pensador oscuro, de mente similar a la de Numenio, a quien admiraba. Mucho más lúcido es el culto de Porfirio (Malco) de Tiro o quizá de Batanea (Siria), quien nació en 232-33, fue educado por Longino y más tarde frecuentó a Plotino, y murió después del 301, tal vez en Roma. Erudito y filósofo al mismo tiempo, intentó mostrar en un trabajo especial el acuerdo de la filosofía aristotélica y la platónica y escribió diversos comentarios sobre Platón, Aristóteles y Teofrasto. Su introducción a las categorías de Aristóteles adquirió gran renombre. Este trabajo es llamado también *Los cinco predicables*, puesto que trata de los cinco conceptos de género, especie, diferencia, propio y accidente. Fue traducido al latín, al siriaco, al árabe y al armenio, y ejerció gran influencia en las enseñanzas de la escolástica medieval. Su biografía de Pitágoras, que se ha conservado parcialmente, es un fragmento de la historia de la filosofía griega hasta Platón. Su trabajo sobre la homérica "Gruta de las ninfas" es un ejemplo de absurda profundidad en la interpretación alegórica de un poeta. Consideró que su tarea residía más bien en la exposición y explicación que en el examen o el desarrollo sistemático de las doctrinas de Plotino. En verdad, se esforzó por hacerlas comprensibles, y sus obras conquistaron el aprecio general por la

claridad expositiva. En su esquema de la metafísica puso el mayor peso en la aguda distinción entre lo mental y lo corpóreo, sin distanciarse en otros aspectos de la teoría de Plotino. En el *nous* él reconoce el ser, el pensamiento y la vida, pero hubiera, no obstante, hesitado en hablar en ese sentido de las tres hipóstasis del *nous* como Amelio fue llevado a hacerlo por una distinción similar. En su antropología, a la que dedicó varias obras, aparece el empeño de armonizar la unidad del alma con la pluralidad de sus actividades y poderes. El alma tiene en sí las formas de todas las cosas. Según que ella dirija su pensamiento a uno u otro objeto éste adquirirá la correspondiente forma. De aquí que él admita la teoría de las diferentes partes del alma sólo en sentido figurado. De igual modo el alma universal determina la naturaleza de las almas individuales sin dividirse entre ellas. La combinación del alma y el cuerpo es una unidad perfecta que carece de toda mezcla o cambio. Porfirio atribuye razón a los animales, mas no extiende la transmigración del alma al cuerpo de éstos, en tanto que las almas humanas no ascienden a una naturaleza suprahumana. Él reserva al alma purificada la perspectiva de la completa liberación de las fuerzas irracionales en las cuales, sin embargo, el recuerdo de la vida terrena es extinguido junto con el deseo. La tarea suprema de la filosofía consiste, para él, en su afecto práctico de la "salvación del alma". A este respecto el factor más importante es la purificación, la liberación del alma del cuerpo, la cual es todavía más enfáticamente subrayada en su ética que en la de Plotino, aunque la virtud purificadora, bien que colocada sobre la práctica, está, empero, debajo de la teorética o paradigmática (lo que pertenece al *nous* en cuanto tal). Para esta purificación Porfirio exige más vigorosamente que Plotino ciertos ejercicios ascéticos: abstención de la carne como alimento, por cuya razón polemiza en otro escrito; el celibato, evitar los espectáculos teatrales y diversiones semejantes. En la lucha contra la sexualidad tuvo necesidad Porfirio de apoyarse más que Plotino en la religión positiva. No compartió, sin duda, muchas partes de la creencia y el culto de su tiempo. Reconoce que una vida piadosa y santos pensamientos representan el mejor servicio rendido a Dios y el único digno de las deidades suprasensibles. En la notable carta dirigida al sacerdote egipcio Anebón plantea Porfirio tales dudas contra las ideas corrientes sobre los dioses, los demonios, la pro-

fecía, los sacrificios, la teurgia y la astrología que debemos suponer que él ya habría vuelto la espalda a todas estas creencias. No es este el sentido de sus afirmaciones. Nosotros debemos elevarnos, a través de las naturales etapas intermedias —demonios, dioses visibles, el alma y el *nous*— hasta lo Primigenio. Desde este punto de vista su demonología, que está repleta de toda la superstición de la época y de su escuela, le provee los medios para defender la religión de su pueblo, que él sostenía en su libro decimoquinto frente a los cristianos a pesar de sus propias dudas. Por una parte, él creía que esta religión había sido falsificada por demonios malvados de modo que la purificación de aquello que la desmerecía significaba sólo una restauración de su estado original. Además, él pudo justificar todos los elementos esenciales de la religión popular a la luz de la razón. Los mitos son representaciones alegóricas de la verdad filosófica; las imágenes de los dioses y los animales sagrados son símbolos de lo suprasensible; la profecía es la interpretación de augurios naturales que pueden ser comunicados por demonios y las almas de los animales; la magia y la teurgia representan la influencia sobre los poderes inferiores del alma y la naturaleza, y sobre los demonios. Aun lo que el pensador rechaza en ellos mismos, tales como los sacrificios sangrientos, lo acepta en el culto público como medio de calmar a los espíritus impuros. Sólo la religión privada del filósofo debe permanecer libre de ellos.

91. Las escuelas de Siria y de Pérgamo

Lo que en Porfirio era meramente una concesión a la forma tradicional de la fe, fue convertido por su discípulo Jámlico (de Calcis, muerto en el 330) en el punto central de su actividad científica, si puede ser llamada ciencia la artificiosa deformación con que este sirio leyó su propio sincretismo religioso, helenístico y oriental en las obras de Aristóteles y Platón. Sus discípulos, no obstante, le llamaron "divino" a causa de su sofística. En realidad, él redujo a caricatura la filosofía que en un Epicarmo, un Platón o un Aristóteles había reconocido la duda crítica como comienzo, cuando pronunció la frase: "No dudéis de ningún milagro divino ni de ninguna verdad religiosa", e introdujo toda la confusión

del mundo antiguo agonizante dentro de su sistema. En sus obras escritas se reveló mucho más como teólogo especulativo que como filósofo, y a causa de su escaso espíritu crítico prefirió extraer la teología tradicional de las fuentes más tardías y menos puras. Contra los defectos de la existencia terrena y la presión de las necesidades naturales él pudo hallar ayuda sólo en los dioses. En su fantástico pensamiento cada concepto se condensaba en su propia hipóstasis. Su urgencia de fe no alcanzaba ninguna satisfacción en el hecho de multiplicar lo divino. De acuerdo con el principio de que entre cada unidad y aquella de la cual ésta forma parte debe intervenir un tercer término, él dividió el ser primario de Plotino en dos: el primero yace más allá de todos los principios y es absolutamente inefable, en tanto que el segundo corresponde a lo Uno y al Bien de Plotino. De la misma manera él dividió el *Nous* de Plotino en los mundos inteligible e intelectual, de los cuales el primero es el de las ideas y el otro el de los seres vivientes. El mundo inteligible a pesar de su unidad, que debería excluir toda pluralidad, fue dividido en tres partes, que se extendieron, a su vez, a tres triadas. El mundo intelectual, también, se parceló en tres triadas, de las que la última aparentemente convirtióse en una hebdómada. Según Jámlico, la primer alma produce otras dos, de las cuales, sin embargo, distingue el *nous*, el que pertenecía a ellas, y dio también a éste una doble forma. Junto a estos dioses supramundanos se hallan los dioses intramudanos, divididos en tres clases: doce dioses celestiales que se elevan a treinta y seis y luego a trescientos sesenta; setenta y dos órdenes de dioses subcelestiales y cuarenta y dos de dioses naturales (los números parecen derivarse parcialmente de los sistemas astrológicos). Estos son seguidos por ángeles, demonios y héroes. Los dioses populares se identificaban con estos seres metafísicos según la tradicional arbitrariedad sincrética. De igual manera la idolatría, la teurgia y la adivinación fueron defendidas mediante argumentos en los que la más irracional creencia en los milagros se unía de modo extraordinario con el deseo de representar tales milagros como algo racional. Jámlico combinaba esta especulación teológica con la especulación sobre los números, a la que, igual que los neopitagóricos, adjudicaba un valor mucho más alto que a las matemáticas científicas, aunque él tenía a éstas también en elevada estima. En su cosmología, aparte de la doc-

trina de la eternidad del mundo, que compartía con toda su escuela, lo más notable son sus juicios sobre la naturaleza o el destino, en tanto él pinta a éste como un poder que oprime al hombre y del cual sólo puede ser liberado por la intervención de los dioses. En su psicología el esfuerzo para preservar la posición media entre los seres suprahumanos y los subhumanos es aún más fuertemente subrayado que en Porfirio. Él siguió a este último también, en tanto negó con mayor énfasis —en oposición a Porfirio, no creía que los animales tuviesen alma— que las almas humanas se introdujeran en los cuerpos de los animales. A las cuatro clases de virtudes de Porfirio, él agregó una quinta y más elevada, la de lo unitario o "sagrado", por la cual el hombre puede elevarse al ser primario como tal. Pero él también consideraba la purificación del alma como lo más necesario, por cuyo medio aquélla sólo puede liberarse de su unión con el mundo sensible y su dependencia de la naturaleza y el destino. Este punto de vista es propuesto en su obra *Sobre los misterios,* interesante documento del ocultismo de aquel tiempo, que es una inteligente e ingeniosa defensa contra Porfirio de los sacrificios, el misticismo, la teurgia, etc., basándose en la proposición de que el hombre pertenece a lo superior sólo a través de lo inferior, y que el individuo, en razón de su naturaleza sensible, no puede prescindir de estos intermedios materiales. Al mismo tiempo, él subraya el hecho de que sólo la revelación divina puede indicarnos los medios por los cuales entramos en unión con Dios; así, entonces, los sacerdotes, como depositarios de esta revelación, deben ser considerados superiores a los filósofos.

Entre los discípulos de Jámlico, que nos son conocidos, Teodoro de Asina, quien también frecuentó a Porfirio, parece haber sido el más importante. Sus opiniones, que nos fueron comunicadas por Proclo, contenidas en sus comentarios sobre Platón, especialmente aquel sobre el *Timeo*, lo revela como el predecesor del primero en su intento de completar un triple acuerdo en todas las partes del mundo suprasensible. El ser primario, del cual él no distingue, según Jámlico, una segunda unidad, es seguido por tres tríadas en las que divide el *nous:* una inteligible, una intelectual (el ser, el pensamiento, la vida) y una demiúrgica, que a su vez comprende otras tres tríadas. Luego se agregaron tres almas, de las cuales la inferior es el alma del mundo o el destino, y cuyo

cuerpo es la naturaleza. Lo que conocemos de su relato detallado sobre este ser exhibe un carácter formal y degenera en pueril descripción. De otros dos seguidores de Jámlico, Adesio y Sopater, sólo sabemos que el primero le sucedió en la dirección de la escuela y que el último obtuvo influencia en la corte de Constantino I, pero fue finalmente ejecutado. Dexipo nos es conocido por su explicación de las categorías, la que muestra, en verdad, completa dependencia de Porfirio y Jámlico.

De la escuela siríaca descendía la de Pérgamo, fundada por Adesio de Capadocia. A ésta pertenecieron Eusebio, Máximo y Crisancio, tutores del emperador Juliano (332-363). Entusiasta admirador de Jámlico fue el retórico Libonio, también uno de los tutores del emperador. Se adhirió a la vieja religión según la interpretaban los neoplatónicos. Como podemos observar por su discurso al dios Helios, consideraba el sol un intermediario entre el mundo suprasensible y el sensible, reflejo de la idea de Posidonio sobre el "syndesmos". Libonio demostró la mayor admiración por los cínicos, aunque condenaba su libre pensamiento y sostenía que se aproximaban íntimamente al platonismo. Alimentó una vehemente antipatía hacia los cristianos que fue, sin duda, provocada por sus terribles experiencias en la corte del emperador cristiano. Los atacó con medios literarios (*Contra los cristianos*, tres libros de los que se conservan fragmentos en la réplica escrita por Cirilo), y medidas oficiales (exclusión de cargos y de los establecimientos educativos superiores). El trabajo de su amigo Salustio *Sobre los dioses y el mundo*, del cual se ha preservado un extracto, fue destinado a la propaganda del politeísmo. Finalmente Eunapio de Sardes perteneció a este círculo; escribió, aparte de una obra histórica, biografías de filósofos y sofistas con el designio de enaltecer esta tendencia de pensamiento.

92. **La escuela de Atenas**

Un rumbo final de la ciencia neoplatónica fue provocado por el estudio de Aristóteles, el cual no se había interrumpido en la escuela durante el siglo cuarto, aunque había perdido inequívocamente influencia e importancia a partir de Jámlico como resultado de la especulación teosófica y la actividad teúrgica. Ahora fue reto-

mado aquel estudio con el máximo vigor y profundidad, tanto más porque la escuela, desde el fracaso de la tentativa restauradora de Juliano, se halló en situación de una secta oprimida y perseguida, y entonces sus miembros veían exclusivamente sus esperanzas reducidas a la actividad científica. En Constantinopla Temistio se dedicó durante la segunda mitad del siglo cuarto a la explicación de las obras de Aristóteles y Platón. Aunque a causa de su superficial eclecticismo él no pudo ser contado entre los neoplatónicos, concordaba, empero, con éstos en la convicción de una armonía fundamental entre Platón y Aristóteles. La escuela platónica de Atenas llegó a ser, sin embargo, el principal centro de estudios aristotélicos. Aquí se completó la unión del aristotelismo con la teosofía de Jámlico, la cual dio al neoplatonismo de los siglos quinto y sexto y a los sistemas cristiano y mahometano derivados de aquél su sello peculiar. También aquí encontramos al comienzo del siglo quinto al ateniense Plutarco, hijo de Nestorio, que murió a edad avanzada en 431-32. Él fue el jefe de la escuela y un maestro popular que explicaba las obras de Platón y Aristóteles con igual celo ora de palabra ora por escrito. El escaso conocimiento que posemos sobre sus opiniones filosóficas no va más allá de la tradición de su escuela. Se refiere principalmente a la psicología que él trató sobre bases aristotélico-platónicas. Al mismo tiempo sabemos que él aprendió de su padre toda clase de artes mágicas y teúrgicas y continuó su práctica. Siriano fue colega y sucesor de Plutarco. Este platónico, altamente apreciado por Proclo y autores posteriores, también poseyó un exacto conocimiento de Aristóteles y fue un riguroso intérprete de sus obras; pero Siriano apreció mucho más a Platón que a Aristóteles (el recomendaba el estudio de la filosofía aristotélica sólo como introducción a Platón); los neopitagóricos, los órficos y los supuestos oráculos caldeos eran, asimismo, considerados como sus autoridades eminentes. La teología fue el tema favorito de su especulación; su tratamiento, sin embargo, en el aspecto sistemático, es muy inferior al de Proclo.

El sucesor de Siriano fue Proclo, alumno de éste y de Plutarco. Nació en el año 410 en Constantinopla; educado en Licia, llegó a Atenas a los diez años de edad y murió en 485. Mediante su infatigable diligencia, su erudición, el supremo dominio de la lógica, su mente ordenadora y su actividad como maestro y autor

Proclo llegó a ser tan eminente entre los platónicos como Crisipo había sido entre los estoicos. Fue, sin embargo, al mismo tiempo, un asceta y creyente en la teurgia; se consideraba la reencarnación del neopitagórico Nicómaco; se creía el destinatario de revelaciones y fue incansable en la realización de ceremonias religiosas. Compartía el entusiasmo cultural de su escuela, sus creencias y supersticiones y su reverencia por los poemas órficos, los oráculos caldeos y expresiones similares. Emprendió la tarea de elaborar todo el conjunto de doctrinas teológicas y filosóficas, legado por sus predecesores, en un sistema uniforme y metódico, el cual en tiempos posteriores sirvió como modelo para el escolasticismo cristiano y mahometano. Exhibe gran perfección formal, pero comparte con estos últimos sistemas la carencia íntima de libertad de pensamiento de lo que surgió y la falta de una base y un tratamiento realmente científico. La ley más general sobre la que descansa este sistema es la del desarrollo triádico. Lo causado es en parte semejante a la causa, pues ésta sólo puede producir aquello mediante comunicación; por otra parte, es diferente, como lo dividido de lo unitario, lo derivado de lo original. Según el primer punto de vista lo causado permanece en su causa, y ésta se halla, aunque incompletamente, en aquello; en el segundo caso, lo causado emerge de la causa. Mas, puesto que depende de la causa y está relacionado con ella y le es afín, torna a ella a pesar de su separación; se empeña en imitarla en un grado inferior y en unirse a ella. El ser de lo causado en la causa, el surgir de ella, y su retorno a ella son los tres momentos a través de cuya continuada repetición la totalidad de las cosas se desenvuelve desde su origen. La fuente inicial de este desarrollo sólo puede ser, naturalmente, el ser primario que Proclo concibe, con Plotino, como en absoluto superior a todo ser y conocimiento, más elevado que lo Uno, una causa que carece de causa, que no es ser ni no-ser, etc. Pero entre lo Primario y lo Inteligible Proclo insertó con Jámlico una etapa intermedia, las unidades absolutas que forman el número supraesencial unitario; ellas son llamadas también el supremo bien y como tales reciben predicados muy personales por su abstracta naturaleza. Luego sigue la esfera a la que Plotino había asignado el *nous*. Proclo, en acuerdo parcial con Porfirio, Jámlico, Teodoro y Siriano, divide al *nous* en tres partes: lo inteligible, lo intelectual-inteligible, y lo intelectual; según su definición la cualidad

básica de lo primero es el ser; de lo segundo, la vida, y de lo tercero, el pensamiento. Las dos primeras de estas esferas sufren, cada una, una posterior división, en tres triadas; la tercera se divide en siete hebdómadas y estos miembros separados de cada serie son considerados como dioses e identificados con una divinidad de la religión popular. El alma, que es definida de la misma manera que en Plotino, comprende tres clases de partes en ella: divina, demoníaca y humana. Las partes divinas se dividen en tres órdenes: cuatro triadas de dioses hegemónicos, igual número de dioses "liberados del mundo", y dos clases de dioses mundanos: los dioses estelares y los dioses-elementos. En su intento de identificar los dioses populares con estas entidades metafísicas Proclo creyó necesario distinguir un triple Zeus, una doble Cora y una triple Atenea. Los dioses aparecen seguidos de demonios que se dividen en ángeles, demonios y héroes, y que aparecen descritos en la forma tradicional con abundante agregado de superstición; a éstos se agregan las almas que temporariamente entran en los cuerpos materiales. Plotino había creado la materia a partir del alma; Proclo, a su vez, la había derivado de lo ilimitado, que junto con lo limitado y lo mixto, forma la primera de las triadas inteligibles. En lo que concierne a su esencia ella no es mala; es decir, no es buena ni mala. Las ideas cosmológicas de Proclo concuerdan en lo esencial con las de Plotino, si se exceptúa que aquél considera el espacio como un cuerpo compuesto de la luz más fina, la que penetra a través del cuerpo del mundo. Con Plotino sostiene la doctrina de la providencia a causa de la existencia del mal en el mundo; sigue a Plotino y a Siriano en la opinión sobre el descenso y futuro destino del alma; en su psicología combina las doctrinas platónicas y aristotélicas, pero aumenta el número de las facultades del alma y distingue el pensamiento o razón de lo que es unitario o divino en los hombres, que es más elevado que lo anterior, y con lo cual sólo puede reconocerse la divinidad. Además, como Plotino, Porfirio y Siriano, él atribuye al alma un cuerpo etéreo que consiste en luz y que como ella misma debe ser increado y eterno. Su ética exigía un ascenso gradual a través de cinco diferentes virtudes, que ya hemos hallado en Jámlico, hasta lo suprasensible, punto final de este viaje, que representa la unión mística con Dios; pero cuanto más firmemente convencido estaba él de que todo conocimiento superior

depende de la iluminación divina y que sólo la fe nos une a Dios, menos se hallaba inclinado a abandonar aquellos estímulos religiosos a los que la escuela neoplatónica desde Jámlico había adjudicado tan alto valor y eficacia y que Proclo defendía con los argumentos tradicionales. Sus interpretaciones de los mitos están inspiradas, como es natural, por el mismo espíritu. Dio también expresión a su piedad en una serie de himnos a los diferentes dioses.

En manos de Proclo las doctrinas neoplatónicas recibieron la forma final en que han llegado a la posteridad. Después de él la escuela tuvo unos pocos representantes eminentes, pero ninguno pudo comparársele en capacidad científica e influencia. Su discípulo, biógrafo y sucesor en la dirección de la escuela, Mareno, hábil matemático, se distinguió también por una sobria interpretación de Platón, pero compartió las creencias en la teurgia. Damascio, alumno de Mareno, que presidió la escuela desde alrededor del 520 en adelante, fue admirador de Jámlico e intelectualmente afín a él. En su obra sobre los primeros principios realizó un vano empeño para hallar una transición del ser primario —cuya incomprensibilidad no podía expresar con bastante energía— a lo inteligible, mediante la inserción de una segunda y tercera unidad. Finalmente se vio obligado a confesar que no era posible hablar de una generación de lo inferior a partir de lo superior, sino sólo de un ser uniforme e indeterminado. Esta convicción que limita con el agnosticismo, no le impidió escribir una obra *Sobre las paradojas,* en la que acoge las más disparatadas supersticiones. Simplicio pertenece a la última generación de los neoplatónicos paganos; fue discípulo de Damascio y del alejandrino Amonio. Sus comentarios a diversos trabajos aristotélicos son de inestimable valor y evidencian no sólo erudición sino también el claro e independiente pensamiento del autor, aunque ellos no trascienden las fronteras de la tradición neoplatónica. Mas en el imperio romano cristianizado la filosofía no podía ya mantener su posición independiente de la Iglesia victoriosa. En el año 529 Justiniano emitió el decreto que prohibía la enseñanza de la filosofía en Atenas. La propiedad de la escuela platónica, que era de considerable valor, fue confiscada. Damascio emigró a Persia con seis camaradas, entre los cuales se hallaba Simplicio, pero pronto retornaron de allí desilusionados. Poco después de la mitad del

siglo sexto se extinguieron los últimos platónicos que no habían ingresado en la iglesia cristiana.

93. La escuela alejandrina

En Alejandría, donde había surgido, el neoplatonismo parece haber sobrevivido hasta el final del mundo antiguo en una escuela que, a pesar de sus activas relaciones con la de Atenas, ostenta, sin embargo, su sello peculiar. Frente al entusiasta misticismo que prevaleció en la escuela de Atenas, esta otra prefirió la sobria investigación y reemplazó la especulación metafísica abstracta por el estudio de la matemática y las ciencias exactas. Su exégesis de Platón y Aristóteles es racional y objetiva. En la filosofía sistemática muestra predilección por el último en particular por su lógica. Finalmente, la escuela adquirió un rasgo especial por sus relaciones con la escuela cristiana de los Catoechetes, que floreció en Alejandría después de la época de Clemente. La unión de la filosofía neoplatónica con el antiguo panteísmo no fue aquí tan estrecha como en Atenas, de modo que esta escuela se tornó poco a poco un establecimiento docente religiosamente neutral, en el que los seguidores de la vieja y la nueva religión coincidían en el común esfuerzo por dominar el saber. Esta alternativa hizo posible la adopción de la ciencia helénica por el imperio cristiano-bizantino. Entre los representantes más distinguidos se halla una mujer, Hipatia, hija del matemático Teón. Hipatia interpretó a Platón y a Aristóteles y escribió sobre temas matemáticos y astronómicos. En el 415 fue víctima del fanatismo de una turba cristiana; se duda si el obispo Cirilo estuvo implicado en la lapidación. Un discípulo de ella, Sinesio de Cirene, a quien se designó obispo de Ptolomeia en el año 411, mantuvo frecuente correspondencia con esta autora sobre problemas científicos, epistolario que parcialmente se ha conservado. El mismo Sinesio escribió una serie de trabajos filosóficos y religiosos, y representó en su persona la unión del neoplatonismo y el cristianismo, una especie de humanismo cristiano. Herodes de Alejandría, que no debe ser confundido con el estoico del mismo nombre, fue discípulo de Plutarco, jefe de la escuela de Atenas; sus doctrinas armonizaron elementos platónicos, pitagóricos y estoicos en los que subrayó

la fe en la divina providencia y en la fuerza de los principios morales, pero se muestra influido por las ideas judías y cristianas, pues acepta la creación del mundo a partir de la nada, pensamiento que siempre había sido ajeno a la filosofía griega. El médico y matemático Asclepiodoto (segunda mitad del siglo quinto) se distinguió por la moderación de sus opiniones, aunque no se vio libre del todo de la creencia mística en los milagros. Amonio, hijo de Hermias, había sido discípulo de Proclo y se desempeñó en Alejandría como hábil intérprete de los escritos platónicos y aristotélicos. Los siguientes fueron alumnos de este autor: el joven Olimpiodoro, cuyo homónimo mayor había enseñado en Alejandría al mismo tiempo que Hierocles, y el cristiano Juan Filópono, quien sostuvo con Simplicio una vez más la vieja contienda literaria sobre la eternidad del mundo; Nemesio, obispo de Emesa (Fenicia), cuyo libro *Sobre la naturaleza humana* es considerado como el último representante de un desarrollo que irrumpe a través de toda la historia de la filosofía griega después de Posidonio, permaneció bajo la influencia de la escuela alejandrina. Finalmente, con Estéfano de Alejandría, quien durante el reinado de Heraclio (610-641) fue llamado a la Universidad de Constantinopla, el platonismo se sumergió en la Edad Media cristiana.

94. El neoplatonismo del Oeste

Una vez que Plotino hubo trasladado el neoplatonismo de Alejandría a Roma lo confió a su discípulo Porfirio. En Italia no se había producido ninguna tradición de una escuela semejante ni tal desarrollo especulativo como en el Este. Las abstrusas fórmulas de Jámlico fueron evitadas en Roma. Calcidio (alrededor del 350) debe ser mencionado como comentarista del *Timeo* platónico y Macrobio (año 400) comentó el *Somnium Scipionis* de Cicerón; Mario Victorino, gramático y retórico del siglo cuarto, que escribió comentarios sobre los trabajos de Aristóteles y Cicerón, fue el maestro de Agustín y lo inició en la filosofía neoplatónica. Con todo, el más eminente representante del neoplatonismo latino resultó, sin embargo, Anicio Manlio Severino Boecio de Roma (485-525). Aunque cristiano, su calidad de miembro de la nobleza romana y su casamiento con la hija de Simaco el menor,

lo relacionaron con aquellos círculos que se adhirieron más largamente y con mayor firmeza a la vieja religión. Teodorico lo designó para ocupar el consulado en el año 510, pero más tarde se hizo sospechoso ante aquél de participar en una conspiración que intentaba derrocar al monarca; fue encarcelado y ejecutado. Tradujo e interpretó obras de Aristóteles y también escribió un trabajo sobre la trinidad. En la prisión compuso su postrer libro *Sobre la consolación de la filosofía*, el último de la serie de antiguos escritos de esta índole. No podemos esperar de él originalidad, pues no se trata de un filósofo profesional sino que es sólo un aficionado que se interesa por la filosofía, como Cicerón y Plutarco. De este modo practicó el eclecticismo a la manera del platonismo medio del tipo inmediatamente anterior a Plotino. Si bien la obra no trasunta ningún pensamiento específicamente cristiano aparece influida por el *Protréptico* de Aristóteles, quizá por intermedio del *Hortensio* de Cicerón. La forma es la del diálogo narrativo, según la línea de la sátira menipea, con alternación de prosa y verso. De continuo muestra el libro una creencia estrictamente monoteísta en Dios y la providencia que defiende contra todas las objeciones con caluroso entusiasmo. Es el último y hermoso ejemplo que prueba qué sostén podía ofrecer la antigua filosofía en la vida y en la muerte a un hombre cultivado.

95. Conclusión

Audazmente, casi con impetuosidad, la filosofía griega había transitado, durante el siglo sexto antes de Cristo, el camino que lleva del mito al logos. Confiando en el poder del espíritu humano, los grandes jónicos presocráticos, Platón y Aristóteles construyeron sus sistemas sobre la base de la ciencia y desalojaron las ideas míticas. Sócrates y las escuelas menores, que surgieron de él, la filosofía helenística de la Stoa y el epicureísmo se hallaban todas unidas en sostener que la conducta ética del hombre depende de su conocimiento. Este intelectualismo que proclamaba la autonomía de la razón formaba la columna vertebral en el desarrollo orgánico de la filosofía griega. Pero en una fecha temprana esta tendencia racionalista se vio ensombrecida por la influencia reli-

giosa, que se originó en última instancia en el Este; aquí gravitó la doctrina órfica que con su separación del alma y el cuerpo, la materia y la mente, Dios y el mundo, insertó el dualismo dentro del pensamiento griego y se atuvo a las revelaciones divinas en lugar de la prueba racional. La mente helénica en hombres como Pitágoras y sus discípulos, Empédocles y Platón, se empeñó en absorber esta doctrina y elaborarla sobre bases racionales; pero ella permaneció siempre extraña dentro de la vida intelectual griega. En el período helenístico y en el imperio romano, cuando no sólo el Oriente estaba helenizado sino también ampliamente orientalizado el mundo griego, aquella tendencia religiosa recibió nueva fuerza y apoyo de su antigua fuente. Posidonio representa en alto grado este movimiento que intenta reconciliar la filosofía y la religión, el cual había sido siempre enérgico en la Stoa. Ahora bien, el poder de la especulación filosófica, ya debilitado por el escepticismo, reapareció en el neopitagorismo, la filosofía judeo-helenística y el neoplatonismo aunque no fue lo bastante fuerte como para contrarrestar la corriente de religiosidad mística que a la manera de un torrente irrumpía dentro de la filosofía. No obstante lo mucho que podamos admirar el último renacimiento del pensamiento antiguo en el sistema filosófico de Plotino, hay que reconocer que aquél lleva el sello de una índole no griega y rasgos de decadencia que se tornaron más numerosos y más acentuados en sus sucesores. En manos de Jámlico y de Proclo la filosofía se petrificó en la forma de una escolástica, cuya característica consistía en que no buscaba superar las ideas míticas mediante la investigación empírica y el pensamiento racional independiente sino que consideraba que su labor era apuntalar la religión tradicional con sus razones a fin de tornarla intelectualmente comprensible. Aquí el conocimiento resulta reemplazado por la revelación en éxtasis. Después que la filosofía griega se hubo practicado esta autocastración cayó exhausta en los brazos de la religión. Como expresa Proclo en uno de los himnos a los dioses: "Y ahora déjame anclar, abrumado de cansancio, en el puerto de la piedad".

Este desarrollo también se completó en la gnoseología, la metafísica, la ética y la política. En este aspecto los órficos habían familiarizado ya a los griegos con cierto ascetismo que era totalmente adverso a su idiosincrasia y que se refería a la idea de salvación y la inmortalidad del alma. Esto es lo opuesto exactamente a la autar-

quía socrática basada en el conocimiento. Al griego no le era desconocido el control o la limitación de las necesidades naturales, pero sólo desde el punto de vista de la seguridad que apuntaba a incrementar el dominio de la capacidad del cuerpo. Por otra parte, el ascetismo órfico, que renació en el neopitagorismo y en los neoplatónicos, sirvió a fines religiosos y catárticos, es decir, a la liberación del alma de las supuestas impurezas del cuerpo. Finalmente absorbió la forma cínica de ascetismo, que tendió originariamente a afirmar la independencia de lo individual y pasó con éste al monacato cristiano (Agustín, *Civ. Dei,* XIX, 19). En la filosofía aristotélica, particularmente en su última fase neoplatónica, al ascetismo fue acompañado por un retroceso de las ideas políticas y el crecimiento del individualismo en filosofía sobre lo cual habían insistido los cínicos y que fue reforzado por el epicureísmo. Esta tendencia encontró mayor apoyo, en el hecho de que no sólo la *polis* griega sino también todos los antiguos estados habían sido absorbidos por el imperio romano. El pensamiento estoico de un estado mundial que comprendía a todos los hombres persistía en la forma de la iglesia cristiana universal, la cual debía unir a todos en una fe por la salvación del alma.

BIBLIOGRAFÍA

Esta lista de libros ha sido actualizada y se han tenido en cuenta las obras más accesibles para el lector del área castellana. Debe considerársela sólo como una guía, pues no es posible aquí dar una información completa sobre tan rica bibliografía.

Para los orígenes

Capelle, W., *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, 1953.

Burnet, J., *The Early Greek Philosophers*, Londres, varias ediciones. (Hay edic. francesa y castellana).

Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10ª edic., 3 vol., Berlín, 1961, editada por W. Kranz.

Freeman, K., *The Pre-Socratic Philosophers*, Londres, 1959.

Freeman, K., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Londres, 1959.

Kirk, G. S. y Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Londres, 1960.

Historias de la filosofía griega

Barker, E., *Greek Political Theory*, Londres, 1960.

Burnet, J., *Greek Philosophy*, Londres, 1960.

Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophers*, N. York, 1964.

Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952.

Farrington, B., *Greek Science*, Londres, 1953. (Hay ed. castellana de Hachette).

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy* (sólo dos vol.), Londres, 1962 y 1964.

Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers, From Thales to Aristotle*, N. York, 1960. (Hay trad. castellana).

Gomperz, T., *Pensadores griegos*, Guarania, Asunción del Paraguay, 1952.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vol., México, 1955.

Milhaud, G., *Les philosophes geomètres de la Grèce*, París, 1934.
Nestlé, W., *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1961.
Rohde, E., *Psique*, México, 1948.
Radhakrishnan, S. y otros, *History of Philosophy: Eastern and Western*, 2 Vol., Londres, 1953.
Schuhl, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1949.
Thomson, G., *Los primeros filósofos*, México, 1959.
Windelband, W., *Geschichite der altern Philosophie*, Berlín, 1888. (Hay trad. inglesa de 1956).
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, 3 vol., Leipzig, 1923.

Obras sobre los presocráticos

Beaufret, J., *Le poème de Parménide*, París, 1955.
Brun, J., *Empédocle*, París, 1966.
Dupréel, E., *Les sophistes*, Neuchatel, 1948.
Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Londres, 1954.
Loenen, J. H., *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen (Netherlands), 1959.
Llanos, A., *Demócrito y el materialismo*, Ameghino, Buenos Aires, 1963.
Reinhardt, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Francfort, 1959.
Wheelwright, Ph., *Heraclitus*, Princeton, 1959.
Zafiropulo, J., *Diogéne d'Apollonie*, París, 1956.

Sobre el siglo cuarto

Allan, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Londres, 1963.
Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1957.
Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Londres, 1956.
Cornford, J. M., *Before and After Socrates*, Londres, 1958.
Diés, A., *Platón*, México, 1941.
Jaeger, W., *Aristóteles*, México, 1946.
Robin, L., *La théorie platociènne de l'amour*, París, 1964.
Ross, W. D., *Aristotle*, París, 1930. (Hay trad. de Ed. Sudamericana.)
Taylor, A., *Plato. The Man and his Work*, N. York, 1956.
Winspear, A. D., *The Genesis of Plato's Thought*, N. York, 1956.

Otros trabajos importantes

Astrada, C., *La doble faz de la dialéctica*, Devenir, Bs. Aires, 1962.

Boyancé, P., *Lucrèce et l Epicurisme,* París, 1963.

Brehier, E., *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* París, 1951.

Brehier, E., *Plotino, Sudamericana,* Buenos Aires, 1953.

Brochard, V., *Los escépticos griegos,* Losada, Buenos Aires, 1945.

Farrington, B., *El cerebro y la mano en la antigua Grecia,* Lautaro, Buenos Aires, 1949.

Farrington, B., *Science and Politics in the Ancient World,* Londres, 1946. (Hay trad. española).

Marx, K., *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro,* Devenir, Buenos Aires, 1965.

Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica,* Imán, Buenos Aires, 1952.

Taylor, A., *El platonismo y su influencia,* Nova, Buenos Aires, 1946.

ÍNDICE

Prefacio a la primera edición 7

INTRODUCCIÓN

1. El sentido de la filosofía griega 9
2. Las fuentes de la filosofía griega 13
3. Surgimiento de la filosofía griega 16
4. Los principales períodos de la filosofía griega 27

Primer período

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

5. Su carácter y desarrollo 31

I. LOS MILESIOS

6. Tales 35
7. Anaximandro 36
8. Anaxímenes 38

II. LOS PITAGÓRICOS

9. Pitágoras y la orden pitagórica 39
10. Las doctrinas pitagóricas 43
11. Los filósofos pitagóricos 45

III. LOS ELEÁTICOS Y HERÁCLITO

12. Jenófanes 49
13. Heráclito 53

14. Parménides 57
15. Zenón y Meliso 60

IV. LOS SISTEMAS DE TRANSACCIÓN DEL SIGLO V
Y LOS ÚLTIMOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS

16. Empédocles 62
17. Anaxágoras 67
18. Los atomistas 72
19. Los fisiólogos posteriores 77
20. Los pitagóricos posteriores 79

V. LOS SOFISTAS

21. El origen de la sofística y su naturaleza 83
22. Los sofistas individuales 89
23. La influencia de los sofistas 100

SEGUNDO PERÍODO

LA FILOSOFÍA ÁTICA: SÓCRATES, PLATÓN
Y ARISTÓTELES

24. Los nuevos problemas de la filosofía y el desarrollo del sistema socrático 103

I. SÓCRATES

25. Su vida y personalidad 105
26. La actividad de Sócrates: fuente, tendencia y método .. 107
27. La filosofía socrática 109
28. La muerte de Sócrates 111

II. LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES

29. Sócrates y sus seguidores 113
30. Las escuelas megárica y élido-erátrica 114

31. Los primeros representantes de la escuela cínica 116
32. La escuela cirenaica 120

III. PLATÓN Y LA ACADEMIA

33. La vida de Platón 123
34. Platón como maestro y autor 126
35. Carácter, método y divisiones del sistema platónico 134
36. La dialéctica o la teoría de las ideas 137
37. La antropología de Platón 142
38. La ética de Platón 144
39. La teoría platónica del Estado 147
40. La física de Platón 152
41. La influencia del platonismo 156
42. La vieja academia 158

IV. ARISTÓTELES Y LA ESCUELA PERIPATÉTICA

43. La vida de Aristóteles 162
44. El desarrollo filosófico de las obras de Aristóteles 164
45. La filosofía aristotélica 174
46. La lógica aristotélica 176
47. La metafísica de Aristóteles 180
48. La física de Aristóteles. Su punto de vista y principios generales 184
49. La estructura del universo 187
50. Los seres vivientes 189
51. El hombre 192
52. La ética de Aristóteles 195
53. La política aristotélica 199
54. La actitud de Aristóteles frente al arte, la historia y la religión 203
55. Carácter e influencia de la filosofía aristotélica 205
56. La escuela peripatética 208

TERCER PERIODO

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA: LA STOA, LA ESCUELA CÍNICA POSTERIOR, EL EPICUREÍSMO, EL ESTOICISMO, EL ECLECTICISMO

57. Carácter de la filosofía helenística 213

I. LA FILOSOFÍA ESTOICA

58. La Stoa primitiva 215
59. Carácter y divisiones del sistema estoico 216
60. La lógica estoica 218
61. La física estoica, los primeros principios y el universo 221
62. La naturaleza y el hombre 224
63. La ética estoica; sus principios generales 225
64. Continuación. La moral práctica. Teoría de la sociedad. La religión 229

II. LA ESCUELA CÍNICA POSTERIOR

65. Los cínicos de la época helenística 233

III. LA FILOSOFÍA EPICÚREA

66. Epicuro y su escuela 236
67. El sistema epicúreo: generalización. La Canónica 238
68. La física de Epicuro: los dioses 240
69. La ética y la teoría social de Epicuro 244

IV. LOS ESCÉPTICOS

70. Pirrón y los pirrónicos 247
71. La nueva Academia 248

V. EL ECLECTICISMO

72. Su origen y su carácter 251

73. Los estoicos del período medio 253
74. Los académicos de la última centuria antes de Cristo .. 259
75. La escuela peripatética 261
76. Los eclécticos romanos 261
77. La filosofía greco-judía 263

Cuarto período

LA FILOSOFÍA DEL IMPERIO ROMANO

78. Introducción 271

I. CONTINUIDAD Y RENACIMIENTO DE LAS VIEJAS ESCUELAS

79. Los últimos estoicos 273
80. Los cínicos del imperio 278
81. Los últimos epicúreos 280
82. Los peripatéticos del imperio 282
83. Los últimos escépticos 283
84. Los neopitagóricos 286
85. El platonismo medio 290

II. EL NEOPLATONISMO

86. Origen, carácter y desarrollo del neoplatonismo 296
87. El sistema de Plotino. El mundo suprasensible 299
88. La doctrina plotiniana del mundo fenoménico 302
89. La doctrina de Plotino. Elevación al mundo suprasensible 305
90. La escuela de Plotino. Porfirio 307
91. Las escuelas de Siria y de Pérgamo 309
92. La escuela de Atenas 312
93. La escuela alejandrina 317
94. El neoplatonismo del Oeste 318
95. Conclusión 319
Bibliografía 323